

SANT'AGOSTINO CONFESSIONI

VOLUME III

LIBRI VII-IX

A CURA DI G. MADEC,
L.F. PIZZOLATO, M. SIMONETTI
TRADUZIONE DI G. CHIARINI



I libri VII, VIII e IX delle *Confessioni*, nel commento di Goulven Madec e di Luigi F. Pizzolato, accompagnano la vita di Agostino sino all'autunno del 387. All'inizio del libro VII, Agostino è ancora immerso nell'ombra. Le dottrine manichee lo influenzano profondamente. Se pensa a Dio, immagina qualcosa di corporeo, collocato nello spazio. E da dove nasce il male? E perché Dio crea il male? È un problema a cui Agostino non troverà mai, in realtà, una risposta definitiva: «Che tormento, allora, per il mio cuore in travaglio, che gemito, mio Dio! E lì c'erano le tue orecchie, anche se non lo sapevo». La liberazione è rappresentata dalla lettura dei *libri-Platoniorum*, che gli mostrano Dio come una luce immutabile e gli insegnano che il male non è una sostanza.

Tuttavia, mille ansie e angosce lo torturano ancora: l'eros, il mestiere retorico. Vive nell'incertezza: «E tu, o Signore, fino a quando? Fino a quando, Signore, t'adirerai sino alla fine? [...] Quanto tempo ancora e ancora, domani e domani? Perché non subito?». Infine Agostino sente una voce come di fanciullo, che dalla casa vicina gli dice: «Prendi, leggi; prendi, leggi». È un passo di Paolo. In quel momento, la luce della certezza penetra nel suo cuore; e all'istante tutte le tenebre del dubbio si dissipano. La storia del periodo trascorso con gli amici a Cassiciaco, e la morte della madre Monica ad Ostia, completano il terzo volume. Insieme alla madre, Agostino conosce una rapidissima visione mistica di Dio, anticipatrice della rivelazione definitiva, che ogni cristiano avrà soltanto nella vita eterna.

Gioacchino Chiarini insegna letteratura latina all'Università di Siena; ha studiato l'*Odissea*, Plauto, Lessing. Per la Fondazione Valla ha tradotto le *Storie contro i pagani* di Orosio (1976) e la parte latina degli *Atti e Passioni dei Martiri* (1987).

Goulven Madec è professore alla Facoltà di Filosofia dell'Institut Catholique di Parigi, direttore di ricerca al Centre National de la Recherche Scientifique, membro dell'Institut d'Etudes Augustiniennes. Ha scritto su sant'Ambrogio, sant'Agostino, Giovanni Scoto e san Bonaventura.

Luigi F. Pizzolato insegna letteratura cristiana antica presso l'Università Cattolica di Milano; ha studiato specialmente il quarto secolo, Ambrogio e Agostino, al quale ha dedicato due volumi e molti studi.

Manlio Simonetti insegna storia del Cristianesimo all'Università di Roma. Si occupa di storia del Cristianesimo antico e di storia dell'esegesi; ha studiato particolarmente l'Arianesimo, la Gnosi, Origene, l'agiografia. Ha curato, per la collana «Scrittori greci e latini», *La vita di Mosè* di Gregorio di Nissa (1984), i primi due volumi del *Cristo* (1990¹ e 1986), il *Comento ai Salmi* di sant'Agostino (1988) e i *Testi gnostici in lingua greca e latina* (1993).

In sopracoperta:
Ottaviano Nelli,
*Visita di Agostino
al monaco Simpliciano*
(affresco del XIV-XV sec.)
Gubbio, chiesa di Sant'Agostino
(fotografia di G. Gavirati)

SCRITTORI GRECI E LATINI

SANT'AGOSTINO
CONFESSIONI

Piano dell'opera

Volume I

INTRODUZIONE GENERALE
di Jacques Fontaine

Bibliografia generale di José Guirau

LIBRI I-III

Commento a cura di Marta Cristiani,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco

Volume II

LIBRI IV-VI

Commento a cura di Patrice Cambronne,
Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco

Volume III

LIBRI VII-IX

Commento a cura di Goulven Madec,
Luigi F. Pizzolato

Volume IV

LIBRI X-XI

Commento a cura di Marta Cristiani,
Aimé Solignac

Volume V

LIBRI XII-XIII

Commento a cura di Jean Pépin,
Manlio Simonetti

Indici

Testo criticamente riveduto e apparati scritturistici
a cura di Manlio Simonetti
Traduzione di Gioacchino Chiarini

SANT'AGOSTINO

CONFESSIONI

Volume III
(Libri VII-IX)

Testo criticamente riveduto
e apparati scritturistici a cura di Manlio Simonetti

Traduzione
di Gioacchino Chiarini

Commento a cura di Goulven Madec,
Luigi F. Pizzolato

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo del
CREDIOP
Credito per le imprese e le opere pubbliche S.p.A.

ISBN 88-04-37878-6

Grafica di Vittorio Merico
© *Fondazione Lorenzo Valla 1994*
I edizione aprile 1994

TESTO E TRADUZIONE

Conspectus siglorum

A	Stuttgartensis HB VII 15, saec. X
B	Bambergensis 33 (B III 23), saec. XI
C	Parisinus lat., BN, 1913, saec. IX
D	Parisinus lat., BN, 1913A, saec. IX
F	Parisinus lat., BN, 10862, saec. IX
G	Parisinus lat., BN, 12193, saec. IX
H	Parisinus lat., BN, 12224, saec. IX
M	Monacensis Clm 14350, saec. X
O	Parisinus lat., BN, 1911, saec. IX
P	Parisinus lat., BN, 1912, saec. IX
S	Sessorianus s. Crucis 55, saec. VI
V	Vaticanus lat. 5756, saec. IX-X
Z	Turonensis 283, saec. X-XI
Sk	editio Skutella, Lipsiae 1934
Pe	Pellegrino (adnotationes), Romae 1965
Ve	editio Verheijen, Turnholti 1981 (<i>CCh</i> , S.L., XXVII)
Isnenghi	Isnenghi, «Augustiniana» XV 1965, pp. 5-31; 361-88

AURELII AUGUSTINI
CONFESSIONUM LIBRI XIII

AURELIO AGOSTINO
CONFESSIONI

LIBER SEPTIMUS

I 1. Iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et
ibam in iuventutem, quanto aetate maior tanto vanitate tur-
pior, qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram,
quale per hos oculos videri solet. Non te cogitabam, Deus, in
5 figura corporis humani – ex quo audire aliquid de sapientia
coepi, semper hoc fugi – et gaudebam me hoc repperisse in fi-
de spiritalis matris nostrae catholicae tuae, sed quid te aliud
cogitarem non occurrebat. Et conabar cogitare te homo et ta-
lis homo, summum et solum et verum Deum, et te incorrupti-
10 bilem et inviolabilem et incommutabilem totis medullis crede-
bam, quia nesciens unde et quomodo, plane tamen videbam et
certus eram id quod corrumpi potest deterius esse quam id
quod non potest, et quod violari non potest incunctanter
praeponebam violabili, et quod nullam patitur mutationem
15 melius esse quam id quod mutari potest. Clamabat violenter
cor meum adversus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu
conabar abigere circumvolantem turbam immunditiae ab acie
mentis meae: et vix dimota in ictu oculi ecce conglobata rur-
sus aderat et inruebat in aspectum meum et obnubilabat eum,
20 ut quamvis non forma humani corporis, corporeum tamen ali-

I 6. *coepi semper: coepissem per M O S V | reperire S repperesse F recepisce G*
14. *permutationem B P Z*

LIBRO SETTIMO

I 1. Morta era, ormai, l'adolescenza mia, cattiva ed empia, e già andavo verso la piena giovinezza, quanto maggiore d'età, tanto peggiore per vanità, incapace com'ero di pensare una qualche sostanza diversa da quella che si vede con questi occhi. Non ti pensavo, Dio, sotto forma di corpo umano – da quando avevo cominciato a intender qualcosa della sapienza, questo l'ho sempre evitato – e mi rallegravo di aver ritrovato questa stessa concezione nella fede della madre nostra spirituale, la tua Chiesa cattolica – ma come altrimenti pensarti, non lo sapevo. E io uomo – e quale uomo! – mi sforzavo di pensarti sommo e solo e vero Dio, e con ogni mia fibra ti credevo incorruttibile inviolabile immutabile, giacché, pur ignorandone la causa e il modo, capivo facilmente ed ero certo che ciò che è corruttibile è peggiore di ciò che è incorruttibile, e ciò che è inviolabile non esitavo ad anteporlo a ciò che è violabile, ed ero convinto che ciò che è immutabile è migliore di ciò che è mutabile. Gridava il cuor mio a gran voce contro tutti i miei fantasmi e in tal modo cercavo di allontanare «d'un sol colpo» dalla vista della mia mente la turba impura che le sciamava attorno: ma, appena scacciata, ecco che «in un batter d'occhio» si ripresentava compatta e s'avventava contro il mio sguardo e l'offuscava, costringendomi a pensare, anche se non in

quid cogitare cogerer per spatia locorum sive infusum mundo
sive etiam extra mundum per infinita diffusum, etiam ipsum
incompactibile et inviolabile et incommutabile, quod corrupti-
bili et violabili et commutabili praeponebam, quoniam quid-
25 quid privabam spatiis talibus, nihil mihi esse videbatur, sed
prorsus nihil, ne inane quidem, tamquam si corpus auferatur
loco et maneat locus omni corpore vacuatus et terreno et hu-
mido et aereo et caelesti, sed tamen sit locus inanis tamquam
spatiosum nihil.

30 2. Ego itaque incrassatus corde nec mihimet ipsi vel ipse
conspicius, quidquid non per aliquanta spatia tenderetur vel
diffunderetur vel conglobaretur vel tumeret vel tale aliquid
caperet aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar. Per
quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines
35 ibat cor meum, nec videbam hanc eandem intentionem, qua
illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid: quae ta-
men ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid. Ita etiam
te, vita vitae meae, grandem per infinita spatia undique cogi-
tabam penetrare totam mundi molem et extra eam quaquaver-
40 sum per immensa sine termino, ut haberet te terra, haberet
caelum, haberent omnia et illa finirentur in te, tu autem nus-
quam. Sicut autem luci solis non obsisteret aeris corpus, aeris
huius qui supra terram est, quominus per eum traiceretur pe-
netrans eum non dirrumpendo aut concidendo sed implendo
45 eum totum, sic tibi putabam non solum caeli et aeris et maris
sed etiam terrae corpus pervium et ex omnibus maximis mini-
misque partibus penetrabile ad capiendam praesentiam tuam,
occulta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrantem
omnia quae creasti. Ita suspicabar, quia cogitare aliud non po-

28. et aereo: et aereo P, D M (p.c.) aetherio A H 31-2. vel diffunderetur om.
S 40. immensam A H 42. aeris corpus: corpus A G H oculis corporis
F 45. et maris om. S 48. administrantem C D G O Ve: administratio-
nem M administrante cett. codd. Sk 49. aliud: aliquid B P, Z (a.c.)

forma di corpo umano, qualcosa di pur sempre corporeo, collocato nello spazio, o incluso nel mondo o anche diffuso nell'infinità al di fuori del mondo, pur esso incorruttibile inviolabile immutabile, che anteponevo a ciò ch'è corruttibile, violabile e mutabile, poiché ciò che toglievo da tali spazi mi sembrava esser nulla, un nulla totale, non un semplice vuoto, come quando si toglie un corpo da un luogo e rimane il luogo svuotato d'ogni corpo, sia esso di terra o d'acqua, aereo o celeste, che è pur sempre un luogo < vuoto, quasi un nulla spazioso.

2. E dunque, con «la mente ottenebrata», oscuro io stesso a me stesso, qualsiasi cosa non si estendesse per un certo spazio, o < non s'espandesse o s'addensasse o si gonfiasse, o non assumesse una tale proprietà o non potesse assumerla, ero convinto che neppure esistesse. Le forme, infatti, attraverso cui si muovono i miei occhi erano le stesse immagini attraverso cui si muoveva la mia mente, e non vedevo che l'attività stessa con cui formavo quelle < immagini non era della loro medesima natura: eppure non le avrebbe nemmeno formate, se non fosse stata qualcosa di grande. Così anche te, vita della mia vita, io pensavo grande tanto da penetrare da ogni parte, attraverso gli spazi infiniti, l'intera mole < dell'universo, e anche oltre, in ogni direzione, nell'immensità senza fine, per modo che ti avesse la terra, ti avesse il cielo, tutto ti avesse e tutto in te terminasse, tu invece in nessun luogo. Ma come alla luce del sole non s'opponesse la consistenza dell'aria – dell'aria che è sulla terra – impedendole di attraversarla penetrandola senza lacerarla o spezzarla, bensì tutta colmandola, così credevo che la consistenza, non solo del cielo, dell'aria o del mare, ma persino della terra ti fosse percorribile e in ogni sua parte – massima o minima – penetrabile per accogliere la tua presenza, soffio < misterioso che di dentro e di fuori tutto governa ciò che tu hai creato. Così congetturavo, non potendo pensare altrimenti; ma

50 *teram: nam falsum erat. Illo enim modo maior pars terrae
maiores tui partem haberet et minorem minor, atque ita te
plena essent omnia ut amplius tui caperet elephantum corpus
quam passeris, quo esset isto grandius grandioreque occupa-
ret locum, atque ita frustatim partibus mundi magnis magnas,*
55 *brevibus breves partes tuas praesentes faceres. Non est autem
ita. Sed nondum inluminaveras tenebras meas.*

II 3. Sat erat mihi, Domine, adversus illos deceptos decep-
tores et loquaces mutos, quoniam non ex eis sonabat verbum
tuum, sat erat ergo illud quod iam diu ab usque Carthagine a
Nebridio proponi solebat, et omnes qui audieramus concussi
5 sumus: quid erat tibi factura nescio qua gens tenebrarum,
quam ex adversa mole solent opponere, si tu cum ea pugnare
noluisses? Si enim responderetur aliquid fuisse nocituram,
violabilis tu et corruptibilis fores. Si autem nihil ea nocere po-
tuisse diceretur, nulla afferretur causa pugnandi et ita pu-
10 gnandi, ut quaedam portio tua et membrum tuum vel proles
de ipsa substantia tua misceretur adversis potestatibus et non
a te creatis naturis atque in tantum ab eis corrumpatur et
commutaretur in deterius, ut a beatitudine in miseriam verte-
retur et indigeret auxilio, quo erui purgarique posset, et hanc
15 esse animam cui tuus sermo servienti liber et contaminatae
purus et corruptae integer subveniret, sed et ipse corruptibi-
lis, quia ex una eademque substantia. Itaque si te quidquid es,
id est substantiam tuam qua es, incorruptibilem dicerent, fal-

52. *ut: aut* A H 55. *est* F O S V Sk Ve: *es* cett. codd.

II 1. *et ante deceptores* add. B G P Z

4. *audiebamus* S

5. *qua: quae* B D

G M Z, C H V (p.c.)

6. *opponere: propon-* S

7. *nocitura* C D

G 10. *et om.* C D

14. *egeret* S

18. *qua es: quae* si P, B (a.c.) *quam*

si B (p.c.) *qua* si Z *quam* A H

sbagliavo. Giacché, secondo quel criterio, una parte maggiore della terra dovrebbe contenere una parte maggiore di te, una minore una minore, e tutto sarebbe colmo di te in modo tale che il corpo d'un elefante conterrebbe una parte di te più grande di quello di un passero, solo per il fatto d'esser più grande e d'occupare uno spazio più grande, e così tu, sminuzzandoti, rendessi presenti le parti tue in quelle del mondo, le grandi nelle grandi, le piccole nelle piccole. Non è affatto così. Ma tu non avevi ancora illuminato «le mie tenebre».

II 3. Mi bastava, Signore, contro quegli ingannatori inganna- <
ti, quei parlatori muti (poiché non da loro veniva il suono della
tua parola), mi bastava dunque l'argomento che già molto tempo
prima, sin dai tempi di Cartagine, soleva opporre Nebridio e che <
colpiva chiunque di noi l'avesse udito: che cosa avrebbe potuto
farti quella non meglio definita genia delle tenebre che hanno il
vezzo di contrapposti come una massa contraria, se tu non avessi
voluto combattere contro di essa? Se infatti rispondevano che
avrebbe potuto nuocerti in qualcosa, tu saresti stato violabile e
corruttile. Se invece dicevano che non avrebbe potuto nuocerti
in nulla, veniva a cadere ogni ragione di lotta: una lotta in cui
una tua parte, o tuo membro ovvero emanazione della tua sostan-
za, si sarebbe mescolata con potenze avverse e con nature non da
te create, così da venirne corrotta e deteriorata al punto da passa-
re dalla beatitudine alla miseria e necessitare di aiuto per esserne
liberata e purificata, e questa parte era l'anima, alla quale la tua
parola avrebbe dovuto prestar soccorso, lei libera alla schiava, lei
pura alla contaminata, lei integra alla corrotta, ma corruttile es-
sa stessa, in quanto fatta da una sola e identica sostanza. Se dun-
que dicevano che tu – qualunque cosa tu sia, cioè la tua sostanza,
ciò per cui sei – sei incorruttile, tutte quelle accuse erano false

56. Ps. 17, 29

II 1. Ev. Matth. 15, 31

20 sa esse illa omnia et execrabilia; si autem corruptibilem, id ipsum iam falsum et prima voce abominandum. Sat erat ergo istuc adversus eos omni modo evomendos a pressura pectoris, quia non habebant qua exirent sine horribili sacrilegio cordis et linguae, sentiendo de te ista et loquendo.

III 4. Sed et ego adhuc, quamvis incontaminabilem et inconvertibilem et nulla ex parte mutabilem dicerem firmeque sentirem Deum nostrum, Deum verum, qui fecisti non solum animas nostras sed etiam corpora, nec tantum nostras animas
5 et corpora sed omnes et omnia, non tenebam explicitam et enodatam causam mali. Quaecumque tamen esset, sic eam quaerendam videbam ut non per illam constringerem Deum incommutabilem mutabilem credere, ne ipse fierem quod quaerebam. Itaque securus eam quaerebam et certus non esse verum
10 quod illi dicerent, quos toto animo fugiebam, quia videbam quaerendo unde malum, repletos malitia, qua opinarentur tuam potius substantiam male pati quam suam male facere.

5. Et intendebar, ut cernerem quod audiebam, liberum
15 voluntatis arbitrium causam esse ut male faceremus, et rectum iudicium tuum ut pateremur, et eam liquidam cernere non valebam. Itaque aciem mentis de profundo educere conatus mergebar iterum et saepe conatus mergebar iterum atque iterum. Sublevabat enim me in lucem tuam quod tam sciebam
20 me habere voluntatem quam me vivere. Itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimus eram et ibi esse causam peccati mei iam iamque animad-

20-1. *istud* F G H, C (p.c.), D (a.c.)

III 1. *incontaminabilem*: *incommut-* O V 3. *deum* (1): *dominum* B F P V
Z 5. *explicitam* B F G P S V Z Sk: *-catam* cett. codd. Ve 7. *constringe-*
rem S 10-1. *quia videbam* om. S 12. *etiam* ante *male* add. B P V
Z 14. *audieram* G M 15. *malum* B P V Z 16. *liquide* B P Z *ad li-*
quidum G *liquido* s.l. M 21. *aliud* B F P Z 22. *causa* S, O (a.c.),
Ve 22-3. *advertēbam* S V Sk

ed esecrabili; se, invece, dicevano che sei corruttibile, già questo era di per sé falso e da respingere con orrore sin dal primo enunciato. Questo dunque mi bastava contro gente che bisognava vomitare a tutti i costi per liberare il petto dall'oppressione, poiché, pensando e parlando di te in questo modo, non potevano altrimenti uscirne senza orribile sacrilegio della mente e della lingua.

III 4. Ma, pur dichiarando e fermamente credendo incontaminabile e inalterabile e in nessuna sua parte mutabile te, nostro Signore, Dio vero che hai fatto non solo le nostre anime ma anche i nostri corpi, e non solo le anime e i corpi nostri, ma tutti gli esseri e tutte le cose, io ancora continuavo a non avere una spiegazione piana e certa della causa del male. Qualunque essa fosse, < in ogni caso, sapevo di doverla cercare in modo tale da non esser poi costretto a ritenere mutabile Dio immutabile, per non diventare io stesso ciò che cercavo. Così, la cercavo sicuro, nella certezza che non fosse vero quanto affermavano coloro che aborrisco con tutta l'anima, poiché li vedevo cercare la causa del male ricolmi di malizia, disposti financo a supporre che la tua sostanza possa subire il male piuttosto che sia la loro a farne.

5. E cercavo di cogliere il senso di ciò che sentivo dire, che il < libero arbitrio della volontà fosse la causa del male che facciamo, e il «tuo retto giudizio» la causa di quello che subiamo, ma non riuscivo a distinguerla con chiarezza. Così, sforzandomi di far emergere dall'abisso lo sguardo della mente, affondavo nuovamente, e più ritentavo, più e più affondavo. Mi sollevava tuttavia alla tua luce la coscienza di avere una volontà tanto quanto quella di essere vivo. Se perciò volevo o non volevo qualcosa, ero certissimo che a volere o non volere non ero altri che io e pian piano mi avvedevo ch'era qui la causa del mio peccato. Se invece facevo

vertebam. Quod autem invitus facerem, pati me potius quam
facere videbam et id non culpam sed poenam esse iudicabam,
25 qua me non iniuste plecti te iustum cogitans cito fatebar. Sed
rursus dicebam: «Quis fecit me? Nonne Deus meus, non tan-
tum bonus sed ipsum bonum? Unde igitur mihi male velle et
bene nolle? Ut esset, cur iuste poenas luerem? Quis in me hoc
30 posuit et iniecit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fie-
rem a dulcissimo Deo meo? Si diabolus auctor, unde ipse dia-
bolus? Quod si et ipse perversa voluntate ex bono angelo dia-
bolus factus est, unde et in ipso voluntas mala, qua diabolus
fieret, quando totus angelus a conditore optimo factus es-
set?». His cogitationibus deprimebar iterum et suffocabar,
35 sed non usque ad illum infernum subducebar erroris, ubi ne-
mo tibi confitetur, dum tu potius mala pati quam homo facere
putatur.

IV 6. Sic enim nitebar invenire cetera, ut iam inveneram
melius esse incorruptibile quam corruptibile, et ideo te, quid-
quid esses, esse incorruptibilem confitebar. Neque enim ulla
anima umquam potuit poteritve cogitare aliquid quod sit te
5 melius, qui summum et optimum bonum es. Cum autem veris-
sime atque certissime incorruptibile corruptibili praeponatur,
sicut iam ego praeponebam, poteram iam cogitatione aliquid
attingere quod esset melius Deo meo, nisi tu esses incorrupti-
bilis. Ubi igitur videbam incorruptibile corruptibili esse prae-
10 ferendum, ibi te quaerere debebam atque inde advertere ubi
sit malum, id est unde sit ipsa corruptio qua violari substantia
tua nullo modo potest. Nullo enim prorsus modo violat corrup-
tio Deum nostrum, nulla voluntate, nulla necessitate, nullo im-

23. *facere* S 29. *insevit* O S Sk Ve: -*ruit* cett. codd. 33. *bonus* ante *esset*
add. B F H P V Z, Ö (in marg.) 34. *et ante his* add. A H
IV 3. *esses: es* A H 7. *ego iam* S *etiam* ego V 9. *incorruptibilem* A B F H
P V Z 12. *modo* (2) om. S

qualcosa mio malgrado, vedevo che io, più che farlo, lo subivo, e la consideravo non una colpa, bensì una punizione, che, com'ero pronto a riconoscere riflettendo sulla tua giustizia, giustamente m'era stata inflitta. Ma poi mi dicevo: «Chi mi ha fatto? Non forse il mio Dio, che è non solo buono, ma la bontà stessa? Da cosa dunque viene questo mio volere il male e non volere il bene? Forse perché vi fosse motivo per una giusta punizione? Chi ha posto in me e seminato questo vivaio di amarezza, se tutto provengo dal mio Dio dolcissimo? Se è stato il diavolo, da dove viene un diavolo siffatto? E se anch'egli è diventato diavolo, da angelo buono che era, per un atto di volontà perversa, da dove gli è venuta questa volontà malvagia di diventar diavolo, dal momento che era stato fatto tutto angelo da un creatore sommamente buono?». A questi pensieri mi abbattevo una volta di più e soffocavo, ma non mi lasciavo trascinare fino a quell'ultimo inferno dell'errore dove «nessuno ti confessa» e dove si preferisce fare te soggetto al male piuttosto che l'uomo capace di farlo.

IV 6. Cercavo dunque di scoprire anche il resto, così come già avevo scoperto che l'incorruttibile era meglio del corruttibile < e riconoscevo che tu, qualunque cosa fossi, eri incorruttibile. Nessun'anima infatti ha mai potuto né mai potrà pensare qualcosa che sia migliore di te, che sei il sommo e perfetto bene. Poiché dunque l'incorruttibile in tutta verità e certezza è da anteporsi al corruttibile, com'io già lo anteponevo, avrei potuto arrivare a concepire, col pensiero, qualcosa di migliore del mio Dio, se tu non fossi stato, appunto, incorruttibile. Dove dunque vedevo che l'incorruttibile era da anteporsi al corruttibile, là avrei dovuto cercarti e di là osservare dove è il male, cioè dove nasce la corruzione stessa, da cui la tua sostanza non può essere in alcun modo violata. No, la corruzione non può assolutamente violare, in alcun modo, il nostro Dio, né per volontà, né per necessità, né per

proviso casu, quoniam ipse est Deus et quod sibi vult bonum
 15 est et ipse est idem bonum: corrumpi autem non est bonum.
 Nec cogeris invitatus ad aliquid, quia voluntas tua non est maior
 quam potentia tua. Esset autem maior, si te ipso tu ipse maior
 esses: voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est. Et quid im-
 provisum tibi, qui nosti omnia? Et nulla natura est, nisi quia
 20 nosti eam. Et ut quid multa dicimus cur non sit corruptibilis
 substantia, quae Deus est, quando si hoc esset non esset Deus?

V 7. Et quaerebam unde malum, et male quaerebam et in
 ipsa inquisitione mea non videbam malum. Et constituebam
 in conspectu spiritus mei universam creaturam, quidquid in ea
 cernere possumus, sicuti est terra et mare et aer et sidera et
 5 arbores et animalia mortalia et quidquid in ea non videmus,
 sicut firmamentum caeli insuper et omnes angelos et cuncta
 spiritalia eius, sed etiam ipsa, quasi corpora essent, locis et lo-
 cis ordinavit imaginatio mea; et feci unam massam grandem
 distinctam generibus corporum creaturam tuam, sive re vera
 10 quae corpora erant sive quae ipse pro spiritibus finxeram, et
 eam feci grandem, non quantum erat, quod scire non pote-
 ram, sed quantum libuit, undiqueversum sane finitam, te au-
 tem, Domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam,
 sed usquequaque infinitum, tamquam si mare esset ubique et
 15 undique per immensa infinitum solum mare et haberet intra
 se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen, plena es-
 set utique spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari: sic
 creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam et dice-
 bam: «Ecce Deus et ecce quae creavit Deus, et bonus Deus

15. est (1) om. B P Z

16. et ante voluntas add. B P Z

18. et (2) om. S

19. et nulla... solus esset (V 41) om. V

V 5. animalia: alia B C D P Z

8. ordinavit: ordinata ut O S Sk Ve ordina ta

F 9. creaturarum tuarum G M Z

9-10. re vera quae: quae vera A B F P Z

quae revera H

15. immensum B P Z immensa spatia G M | habere S

17.

undique A B G H M P Z

caso imprevisto, poiché è Dio e ciò che vuole per sé è bene, lui stesso è il bene: e non è bene essere soggetto a corruzione. Non ti si può spingere a qualcosa contro voglia, poiché la tua volontà non è maggiore della tua potenza. Sarebbe maggiore, se tu fossi maggiore di te stesso: la volontà, infatti, e la potenza di Dio sono Dio stesso. E che cosa può riuscire imprevisto a te, che tutto conosci? E non c'è natura, se non in quanto la conosci. Ma perché tante parole per spiegare perché non è corruttibile la sostanza che è Dio, dal momento che, se così fosse, non sarebbe Dio?

V 7. Cercavo dunque la causa del male, ma cercavo male, e non vedevo il male nel mio stesso cercare. E dispiegavo «dinnanzi agli occhi» del mio spirito l'intero creato, tutto ciò che in esso riusciamo a scorgere, come la terra, il mare, l'aria, le stelle, gli alberi, gli animali mortali, e tutto ciò che in esso non vediamo, come il firmamento del cielo superiore, e tutti gli angeli e tutti gli altri suoi spiriti, ma anche questi la mia immaginazione li distribuiva in vari luoghi, quasi fossero corpi; e della tua creazione facevo un'unica grande massa di corpi distinti secondo il genere, sia quelli che erano realmente corpi, sia gli spiriti che erano corpi solo nella mia immaginazione, e me la figuravo grande, non quanto era, ciò che non potevo sapere, ma così, a piacere, e comunque finita da ogni parte, e te, Signore, che da ogni parte l'avvolgevi e la penetravi, eppure da ogni parte infinito, come un mare che fosse dappertutto, un unico e solo mare per immense distese da ogni parte infinito, che avesse dentro a sé una spugna, grande quanto si voglia ma pur sempre finita, e tale spugna fosse appunto imbevuta in ogni sua parte dall'immenso mare. Così credevo il tuo creato: finito e pieno di te infinito, e dicevo: «Ecco Dio ed ecco le cose che Dio ha creato, un Dio buono, certamente e di gran

- atque his validissime longissimeque praestantior; sed tamen bonus bona creavit: et ecce quomodo ambit atque implet ea: ubi ergo malum et unde et qua huc inrepsit? Quae radix eius et quod semen eius? An omnino non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est, quo incassum stimuletur et excrucietur cor, et tanto gravius malum, quanto non est quod timeamus, et timemus. Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus. Unde est igitur, quoniam Deus fecit haec omnia bonus bona? Maius quidem et summum bonum minora fecit bona, sed tamen et creans et creata bona sunt omnia. Unde est malum? An unde fecit ea, materies aliqua mala erat, et formavit atque ordinavit eam, sed reliquit aliquid in illa quod in bonum non converteretur? Cur et hoc? An impotens erat totam vertere et commutare ut nihil mali remaneret, cum sit omnipotens? Postremo cur inde aliquid facere voluit ac non potius eadem omnipotentia fecit ut nulla esset omnino? Aut vero existere poterat contra eius voluntatem? Aut si aeterna erat, cur tam diu per infinita retro spatia temporum sic eam sivit esse ac tanto post placuit aliquid ex ea facere? Aut iam, si aliquid subito voluit agere, hoc potius ageret omnipotens, ut illa non esset atque ipse solus esset totum verum et summum et infinitum bonum? Aut si non erat bene ut non aliquid boni etiam fabricaretur et conderet qui bonus erat, illa sublata et ad nihilum redacta materies quae mala erat, bonam ipse institueret, unde omnia crearet? Non enim esset omnipotens, si condere non posset aliquid boni, nisi ea quam non ipse condiderat adiuveretur materia». Taliaolvebam pectore misero, ingravidato curis mordacissimis de timore

24. *certe vel* om. S 26-7. *quanto non... aut est malum* om. S 28. *quoniam: quia* S 31. *an: aut* A H Z 35. *omnipotens: omnia potens* A G M P, Z (a.c.) 42-3. *erat bene ut non* om. S 43. *fabricaret* B P Z 44. *materia* C D V, M (ex *meteria*) 45. *bonum* C -na P V 46. *eam* S 47. *conderat* S *conderet* V *considerat* F

lunga superiore a esse; pure, essendo buono, le ha create buone: ed ecco com'è che le avvolge e le colma. Dov'è dunque il male, e da dove e per dove s'è insinuato qui? Qual è la sua radice, quale il suo seme? Oppure nemmeno esiste? Ma allora perché temere e guardarsi da ciò che non esiste? E se temiamo a vuoto, il timore stesso è certamente un male che vanamente ci punge e tormenta il cuore, e un male tanto più grave, in quanto non c'è nulla da temere, eppur temiamo. E dunque, o c'è un male di cui temere, oppure il male è proprio nel temere. Ma allora da dove viene il male, se Dio che è buono ha fatto ogni cosa buona? Bene superiore, bene sommo, egli ha fatto senza dubbio cose buone inferiori, e tuttavia buono è il creatore e buone tutte le creature. Da dove viene il male? Forse ciò con cui le ha fatte era una materia cattiva < ed egli l'avrebbe plasmata e ordinata, ma lasciando in essa qualcosa che non ha mutato in bene? Ma perché questo? Era forse impotente a mutarla e trasformarla tutta, senza lasciarvi traccia di male, lui che è onnipotente? E infine, perché avrebbe voluto servirsi di una tale materia e non piuttosto della propria onnipotenza per annientarla del tutto? Forse che quella poteva esistere contro la sua volontà? E se era eterna, perché l'avrebbe lasciata sussistere tanto a lungo, su su per infiniti spazi di tempo, e solo tanto dopo si sarebbe deciso a farne qualcosa? O anche, volendo agire subito, perché non avrebbe agito, egli onnipotente, in modo d'annientarla, rimanendo egli solo, unico vero e sommo e infinito bene? E se invece non era bene che chi era buono non creasse a sua volta e fondasse qualcosa di buono, non avrebbe dovuto scartare e annientare la materia cattiva, e istituirne egli stesso una buona con cui creare ogni cosa? Non era certo onnipotente, se non poteva creare niente di buono senza ricorrere a una materia non da lui stesso creata». Questi pensieri rigiravo nel mio petto infelice, oppresso da affanni mordacissimi perché temevo la mor-

mortis et non inventa veritate; stabiliter tamen haerebat in
 50 corde meo in catholica ecclesia fides Christi tui, domini et sal-
 vatoris nostri, in multis quidem adhuc informis et praeter
 doctrinae normam fluitans, sed tamen non eam relinquebat
 animus, immo in dies magis magisque imbibebat.

VI 8. Iam etiam mathematicorum fallaces divinationes et
 impia deliramenta reieceram. Confiteantur etiam hinc tibi de
 intimis visceribus animae meae miserationes tuae, Deus meus!
 Tu enim, tu omnino – nam quis alius a morte omnis erroris re-
 5 vocat nos nisi vita quae mori nescit, et sapientia mentes indi-
 gentes inluminans nullo indigens lumine, qua mundus admi-
 nistratur usque ad arborum volatica folia? – tu procurasti per-
 vicaciae meae, qua obluctatus sum Vindiciano acuto seni et
 Nebridio adulescenti mirabilis animae, illi vehementer affir-
 10 manti, huic cum dubitatione quidem aliqua sed tamen crebro
 dicenti non esse illam artem futura praevидendi, coniecturas
 autem hominum habere saepe vim sortis et multa dicendo dici
 pleraque ventura nescientibus eis qui dicerent sed in ea non
 tacendo incurrentibus; procurasti ergo tu hominem amicum,
 15 non quidem segnem consultorem mathematicorum nec eas lit-
 teras bene callentem, sed, ut dixi, consultorem curiosum et ta-
 men scientem aliquid quod a patre suo se audisse dicebat:
 quod quantum valeret ad illius artis opinionem evertendam,
 ignorabat. Is ergo vir nomine Firminus, liberaliter institutus
 20 et excultus eloquio, cum me tamquam carissimum de quibus-
 dam suis rebus, in quas saecularis spes eius intumuerat, consu-
 leret quid mihi secundum suas quas constellationes appellat
 videretur, ego autem, qui iam de hac re in Nebridii senten-

51. *informis adhuc* OVI 11. *futuram* C D M P
O20. *exculptus* C S52. *fluctuans* B P V Z *fluitas* F13. *quid* B P21. *saeculares* S14. *tu ergo* S19. *is om.*

te e non trovavo la verità; restava però salda e radicata nel mio cuore la fede che la Chiesa cattolica ha del tuo Cristo, nostro signore e salvatore: in più punti, è vero, ancora informe e fluttuante oltre la norma della dottrina, ma il mio spirito non l'abbandonava, anzi, ogni giorno di più se ne imbeveva.

VI 8. Avevo ormai rigettato anche le fallaci predizioni e le empie farneticazioni degli astrologi. Anche di questo ti «rendano gloria» dalle intime viscere dell'anima mia «gli atti delle tue misericordie», Dio mio! Tu, infatti, tu solo – chi altri ci richiama dalla morte che è in ogni errore se non la vita che non conosce morte, se non la sapienza che illumina le menti bisognose senza aver bisogno di lume, e che governa il mondo sino alle caduche foglie degli alberi? – tu provvedesti all'ostinazione, con cui mi opponevo a Vindiciano, vecchio acuto, e a Nebridio, giovane d'anima stupenda: l'uno asseriva con vigore, l'altro diceva, con qualche esitazione ma spesso, che non esisteva una scienza di prevedere il futuro, che però le congetture degli uomini incontravano spesso il favore del caso, e che parlando molto si dicevano cose che poi in buona parte si avveravano non perché chi le aveva dette ne fosse stato cosciente, ma perché vi era incappato a forza di parlare; tu dunque mi procurasti un amico, uno che non esitava certo a consultare gli astrologi pur senza essere veramente ferrato in quei testi; li consultava anzi, come dicevo, con interesse; conosceva però un certo episodio, che diceva di aver sentito da suo padre: quanto servisse ad abbattere la fede in quell'arte, lo ignorava. Questi dunque (il suo nome era Firmino), liberalmente istruito e raffinato parlatore, mi consultò, come l'amico più caro, a proposito di certi suoi interessi che gli avevano suscitato grandi speranze mondane, su cosa ne pensassi delle sue cosiddette «costellazioni»; io, che sull'argomento avevo cominciato a simpatiz-

tiam flecti coeperam, non quidem abnuerem conicere ac dice-
 25 re quod nutanti occurrebat, sed tamen subicerem prope iam
 esse mihi persuasum ridicula illa esse et inania, tum ille mihi
 narravit patrem suum fuisse librorum talium curiosissimum et
 habuisse amicum aequae illa simulque sectantem. Qui pari stu-
 30 dio et conlatione flatabant in eas nugas ignem cordis sui, ita
 varent momenta nascentium atque ad ea caeli positionem no-
 tarent, unde illius quasi artis experimenta conligerent. Itaque
 dicebat audisse se a patre quod, cum eundem Firminum prae-
 gnans mater esset, etiam illius paterni amici famula quaedam
 35 pariter utero grandescibat. Quod latere non potuit dominum,
 qui etiam canum suarum partus examinatissima diligentia nos-
 se curabat; atque ita factum esse ut cum iste coniugis ille au-
 tem ancillae dies et horas minutioresque horarum articulos
 40 cautissima observatione numerarent, enixae essent ambae si-
 mul, ita ut easdem constellationes usque ad easdem minutias
 utrique nascenti facere cogerentur, iste filio ille servulo. Nam
 cum mulieres parturire coepissent, indicaverunt sibi ambo
 quid sua cuiusque domo ageretur et paraverunt quos ad se in-
 vicem mitterent, simul ut natum quod parturiebatur esset cui-
 45 que nuntiatum: quod tamen ut continuo nuntiaretur, tam-
 quam in regno suo facile effecerant. Atque ita qui ab alterutro
 missi sunt, tam ex paribus domorum intervallis sibi obviam
 factos esse dicebat, ut aliam positionem siderum aliasque par-
 tículas momentorum neuter eorum notare sineretur. Et tamen
 50 Firminus amplo apud suos loco natus dealbatiores vias saeculi
 cursitabat, augebatur divitiis, sublimabatur honoribus, servus

29. *flatabant* O Sk Pe Ve: *flagrab-* A B H P S Z *flagitab-* C D F M *flab-* G
 V 30. *quae: qua* A B F H, Z (p.c.) *q.* P 30-1. *observaret* G M 33.
 suo post *patre* add. G M 43. *in ante sua* add. O 46. *efficerent* B P Z
-rant S *efferrant* V

zare con le idee di Nebridio, pur non rifiutandomi di azzardare qualche congettura e di esprimergli il mio dubbioso parere, aggiunti anche di essere ormai pressoché convinto della loro completa e risibile vacuità. Mi raccontò allora che suo padre, ch'era stato un appassionato di libri d'astrologia, aveva un amico, che, come lui e con lui, coltivava quel genere di studi. I due con pari slancio e vicendevolmente s'erano infiammati di tutto cuore per quelle sciocchezze, al punto da osservare l'istante della nascita persino dei bruti animali, quando ne nasceva qualcuno in casa, e annotare la concomitante posizione degli astri, allo scopo di raccogliere dati per quella loro presunta scienza. Diceva dunque d'aver sentito dire da suo padre che, quando sua madre era rimasta incinta di lui, Firmino, anche una serva dell'amico del padre aveva cominciato a ingrossare. La cosa non poteva sfuggire a un padrone che cercava di seguire con meticolosissima diligenza persino i parti delle sue cagne; così, dopo che i due avevano calcolato con la più scrupolosa attenzione i giorni, le ore e le più piccole frazioni di ora, l'uno della moglie, l'altro della schiava, le due donne si sgravarono nel medesimo istante, costringendoli a redigere un oroscopo identico sin nei minimi particolari per entrambi i neonati, l'uno per il figlio, l'altro per lo schiavetto. Quando infatti le donne erano entrate in travaglio, i due avevano preso a scambiarsi informazioni su quanto accadeva in casa di ciascuno, tenendo pronti dei messi da inviarsi l'un l'altro non appena fosse stata annunciata la nascita dei piccoli: ed era stato facile far recare la notizia all'istante, come re nel proprio regno. E raccontava che i messi inviati da ciascuno s'erano incontrati a una distanza da casa così perfettamente identica che nessuno dei due era riuscito a rilevare la benché minima differenza nella posizione degli astri o nel calcolo delle frazioni di tempo. Ciononostante Firmino, che era nato da famiglia d'alto rango, percorreva le vie più brillanti di questo mondo, accresceva le sue ricchezze, saliva ai più alti onori, mentre l'altro, lo schiavo, che non s'era minima-

autem ille conditionis iugo nullatenus relaxato dominis serviebat, ipso indicante qui noverat eum.

9. His itaque auditis et creditis – talis quippe narraverat –
 55 omnis illa reluctatio mea resoluta concidit, et primo Firminum
 ipsum conatus sum ab illa curiositate revocare, cum dicerem,
 constellationibus eius inspectis ut vera pronuntiarem, debuisse
 me utique videre ibi parentes inter suos esse primarios, no-
 bilem familiam propriae civitatis, natales ingenuos, honestam
 60 educationem liberalesque doctrinas; at si me ille servus ex eis-
 dem constellationibus – quia et illius ipsae essent – consuluis-
 set, ut eidem quoque vera proferrem, debuisse me rursus ibi
 videre abiectissimam familiam, conditionem servilem et cete-
 ra longe a prioribus aliena longeque distantia. Unde autem
 65 fieret ut eadem inspiciens diversa dicerem si vera dicerem, si
 autem eadem dicerem falsa dicerem. Inde certissime conlegi
 ea quae vera consideratis constellationibus dicerentur, non ar-
 te dici sed sorte; quae autem falsa, non artis imperitia sed sor-
 tis mendacio.

70 10. Hinc autem accepto aditu ipse mecum talia ruminan-
 do, ne quis eorundem delirorum, qui talem quaestum seque-
 rentur, quos iam iamque invadere atque inrisos refellere cu-
 piebam, mihi ita resisteret, quasi aut Firminus mihi aut illi pa-
 ter falsa narraverit, intendi considerationem in eos qui gemini
 75 nascuntur, quorum plerique ita post invicem funduntur ex
 utero ut parvum ipsum temporis intervallum, quantamlibet
 vim in rerum natura habere contendat, conligi tamen huma-
 na observatione non possit litterisque signari omnino non va-
 leat, quas mathematicus inspecturus est, ut vera pronuntiet.
 80 Et non erunt vera, quia easdem litteras inspiciens eadem de-

55. soluta S 57-8. debuissim B G P V, Z (a.c.) 60. at: ac A H S Sk aut
 V 60-1. eisdem D F S, M (p.c.), Sk Ve: (h)isdem cett. codd. 62. rursim
 B P Z 63. conditionem... et tenetur (VIII, v 55) om. C 66. colligi A D F
 G H V Sk 70. auditu B G P Z 71. delirorum: librorum B M V

mente scrollato di dosso il giogo della sua condizione, continuava a servire i padroni, per testimonianza del medesimo Firmino, che lo conosceva.

9. Sentita dunque e creduta, dato il narratore, questa storia, ogni mia resistenza s'allentò e cadde; e per prima cosa cercai di distogliere da quella fissazione Firmino stesso, dicendogli che, nel trarre l'oroscopo, per dargli un responso veritiero avrei dovuto scorgervi, quanto meno, la posizione di spicco occupata dai suoi genitori nel parentado, il prestigio della famiglia nella città, la nascita libera, l'educazione aristocratica e gli studi liberali; consultato invece dallo schiavo nato sotto le medesime costellazioni – che erano infatti identiche alle sue – per dare anche a lui un responso veritiero avrei dovuto scorgervi, al contrario, la famiglia d'infimo rango, la condizione servile e tutti gli altri particolari, così diversi e così lontani dai precedenti. Ne veniva perciò che da osservazioni identiche dovevo dare risposte diverse, se volevo dire la verità, mentre, se davo risposte identiche, non dicevo la verità: ciò da cui certissimamente ricavo che i responsi veri che si davano consultando gli oroscopi non provenivano dall'arte ma dal caso; quelli falsi, non da imperizia dell'arte, ma da inganno del caso.

10. Trovata così la strada, e ruminando tra me e me questa storia perché nessuno di quei folli che praticano quest'arte per mestiere – e che già smanio di attaccare, deridere e confutare – mi potesse resistere obiettando che di certo a me Firmino aveva raccontato fandonie, o suo padre a lui, concentrai le mie riflessioni sulla nascita dei gemelli, i quali, in genere, escono dall'utero in così rapida successione che quel minimo intervallo, per quanta importanza si sforzino di assegnargli in natura, sfugge completamente all'osservazione umana e non può affatto tradursi in tabelle di segni che l'astrologo possa esaminare e predire cose vere. E vere non saranno, poiché dall'esame degli stessi segni l'astrologo

buit dicere de Esau et de Iacob; sed non eadem utrique acciderunt. Falsa ergo diceret aut, si vera diceret, non eadem diceret: at eadem inspiceret. Non ergo arte sed sorte vera diceret. Tu enim, Domine, iustissime moderator universitatis,
 85 consulentibus consultisque nescientibus occulto instinctu agis ut, dum quisque consulit, hoc audiat quod eum oportet audire occultis meritis animarum ex abyssu iusti iudicii tui. Cui non dicat homo: «Quid est hoc?», «Ut quid hoc?». Non dicat, non dicat; homo est enim.

VII 11. Iam itaque me, adiutor meus, illis vinculis solve-
 ras, et quaerebam unde malum, et non erat exitus. Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam
 5 tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum et in Christo, filio tuo, domino nostro, atque scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae ad eam vitam, quae post hanc mortem futura est. His itaque salvis atque inconcusse roboratis in animo meo, quaerebam aestuans unde sit malum. Quae
 10 illa tormenta parturientis cordis mei, qui gemitus, Deus meus! Et ibi erant aures tuae nesciente me. Et cum in silentio fortiter quaererem, magnae voces erant ad misericordiam tuam, tacitae contritiones animi mei. Tu sciebas quid patiebar, et
 15 nullus hominum. Quantum enim erat quod inde digerebatur per linguam meam in aures familiarissimorum meorum! Numquid totus tumultus animae meae, cui nec tempora nec os meum sufficiebat, sonabat eis? Totum tamen ibat in auditum

81. *de* (2) om. A B D F H P Z

si G si M

dicat non H

VII 5. *omnibus* O (ex *homin-*)

tus om. S

83. *at: aut* D, Z (a.c.) *ut* O (p.c.) *et* Z (p.c.) *aut*88-9. *non dicat non dicat: non dicat* B V *non dicat non dicit* A *non*6. *in ante scripturis* add. B F P Z17. *to-*

avrebbe dovuto predire le stesse cose per Esaù e per Giacobbe; ma non capitavano a entrambi le stesse cose. Avrebbe dovuto dunque predire cose false, oppure, predicendole vere, predirle diverse: a partire però dagli stessi segni. Avrebbe dunque detto cose vere non per scienza, ma per caso. Tu, invece, Signore, moderatore giustissimo dell'universo, all'insaputa di consultanti e consultati, con occulta ispirazione fai sì che, chiunque lo consulti, oda dall'abisso del tuo giusto giudizio ciò che gli è utile udire secondo gli occulti meriti delle anime. E che nessun uomo ti chieda: «Cos'è questo?», «Perché questo?». No, non lo chieda: è un uomo, infatti.

VII 11. E così, «mio soccorritore», mi avevi sciolto da quelle catene; ma ancora cercavo l'origine del male, e non ne uscivo. Ma non permettevi che dai flutti della meditazione io fossi strappato via da quella fede che mi faceva credere nella tua esistenza e nell'immutabilità della tua sostanza e nella tua provvidenza e nella tua giustizia, e che in Cristo, figlio tuo e signore nostro, e nelle Sacre Scritture, garantite dall'autorità della tua Chiesa cattolica, avevi posto la via della salvezza umana verso la vita che sarà dopo la morte. Fatti salvi e ferreamente rafforzati tali principî nel mio animo, cercavo tempestosamente la fonte del male. Che tormenti, allora, per il mio cuore in travaglio, che gemiti, Dio mio! E lì c'erano le tue orecchie, anche se non lo sapevo. E quando, in silenzio, cercavo con tutte le mie forze, alte voci si levavano verso la tua misericordia, tacite invocazioni del mio animo contrito. Tu sapevi quanto soffrivo, ma, tra gli uomini, nessuno. Era infatti ben poco, di tutto questo, che attraverso la mia lingua si riversava nelle orecchie dei miei familiari più intimi! Poteva forse tutto il tumulto dell'anima mia, per il quale non mi bastavano né il tempo né la bocca, giungere sino a loro? Eppure tutt'intero arri-

87. Ps. 35, 7

88. Ex. 13, 14

VII 1. Ps. 17, 3

20 tuum quod rugiebam a gemitu cordis mei, et ante te erat desi-
 derium meum et lumen oculorum meorum non erat mecum.
 Intus enim erat, ego autem foris nec in loco illud. At ego in-
 tendebam in ea quae locis continentur, et non ibi ineniebam
 locum ad requiescendum, nec recipiebant me ista, ut dicerem:
 «Sat est», et «Bene est», nec dimittebant redire ubi mihi sa-
 25 tis esset bene. Superior enim eram istis, te vero inferior, et tu
 gaudium verum mihi subdito tibi et tu mihi subieceras quae
 infra me creasti. Et hoc erat rectum temperamentum et media
 regio salutis meae, ut manerem ad imaginem tuam et tibi ser-
 viens dominarer corpori. Sed cum superbe contra te surgerem
 30 et currerem adversus Dominum in cervice crassa scuti mei,
 etiam ista infima supra me facta sunt et premebant, et nus-
 quam erat laxamentum et respiramentum. Ipsa occurrebant
 undique acervatim et conglobatim cernenti, cogitanti autem
 imagines corporum ipsae opponebantur, redeunti quasi dice-
 35 retur: «Quo is, indigne et sordide?». Et haec de vulnere meo
 creverant, quia humiliasti tamquam vulneratum superbum, et
 tumore meo separabar abs te et nimis inflata facies claudebat
 oculos meos.

VIII 12. Tu vero, Domine, in aeternum manes et non in
 aeternum irasceris nobis, quoniam miseratus es terram et ci-
 nerem, et placuit in conspectu tuo reformare deformia mea.
 Et stimulis internis agitabas me ut impatiens essem, donec
 5 mihi per interiorum aspectum certus esses. Et residebat tumor

19. *omne ante desiderium* add. O
relaxamentum S

VIII 5. *essem* B P, Z (a.c.)

31. *infirma* A H S, V (ex *infirmia*)

37. *mea* post *facies* add. A H V

32.

vava alle tue orecchie «il ruggito che si levava dal gemito del mio cuore», e «dinnanzi a te stava il mio desiderio e la luce dei miei occhi non era con me». Era infatti dentro di me, e io fuori; ma non era in un luogo. Io inveceolgevo lo sguardo alle cose contenute in un luogo, e non vi trovavo un luogo per riposare, né esse mi accoglievano, facendomi dire «Basta così», «Sto bene», né mi lasciavano tornare dove sarei stato abbastanza bene. Ero infatti superiore a queste cose, ma a te inferiore, e tu, mia vera gioia se mi fossi sottomesso a te, tu avevi sottomesso a me le cose create al di sotto di me. E questa sarebbe stata la giusta misura, la zona < mediana della mia salvezza: restare «a tua immagine» e, servendo te, dominare il corpo. Poiché invece contro di te mi levavo con superbia e contro il mio Signore mi lanciavo «dietro l'usbergo della mia dura cervice», anche le cose più infime mi stavano sopra e mi opprimevano, e non c'era da nessuna parte tregua o respiro. Se mi limitavo a guardare, mi balzavano incontro da ogni parte, a caterve, in massa, ma se pensavo, erano le immagini stesse dei corpi che mi si opponevano, quasi che, mentre cercavo di tornare, mi dicessero: «Dove vai, essere indegno e immondo?». E tutto questo germinava dalla mia ferita, poiché «come un ferito hai umiliato il superbo», e la mia superbia mi separava da te e < il mio volto troppo enfiato ostruiva i miei occhi.

VIII 12. Ma tu, Signore, «rimani in eterno», e non «ti adiri in eterno contro di noi», poiché hai avuto pietà della terra e della cenere, ed è piaciuto «al tuo cospetto» ridar forma alle mie deformità. E con pungoli interni tutto mi agitavi, affinché non mi dessi tregua fino a che non ti fossi presentato con certezza al mio sguardo interiore. E si sgonfiava la mia enfiagione al nascosto tat- <

19. Ps. 37, 9-11 26-7. Gen. 1, 28 28. Gen. 1, 26 30. Iob 15, 26
36. Ps. 88, 11
VIII 1. Ps. 101, 13 1-2. Ps. 84, 6 2. Eccli. 17, 31 3. Ps. 18, 15
4. Vergilius, *Aen.* XI 337

meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque conturbata et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur.

- IX 13. Et primo volens ostendere mihi quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam, et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod Verbum tuum caro factum est et habitavit inter homines, procurasti
 5 mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos, et ibi legi non quidem his verbis sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod *in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*:
 10 *hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est in eo vita est, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*; et quia hominis anima, quamvis *testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum*,
 15 Deus, ipse est *lumen verum quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; et quia *in hoc mundo erat et mundus per eum factus est et mundus eum non cognovit*. Quia vero *in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in*
 20 *nomine eius*, non ibi legi.

14. Item legi ibi quia Verbum, Deus, non ex carne non ex sanguine non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est; sed quia *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, non ibi legi. Indagavi quippe in illis litteris varie dictum et multis modis quod sit Filius *in forma Patris non rapi-*
 25

7. meorum post dolorum add. A B D F H P Z

IX 3. demonstrasti G | viam F G, M (a.c.)

4. tuum om. S

6. latinum F S

-na V 15. deus ipse S Sk: dei deus A B H P Z deus D F G O V Pe Ve om.

M 22. non: neque S

23. factus S

25. in ante multis add. S | multi-

modis M 25-6. rapina B G P V Z, G (ut vid.)

to della tua medicina, e la vista offuscata e ottenebrata della mia mente guariva, all'acre collirio di salubri dolori, ogni giorno di più.

IX 13. Per prima cosa, volendo dimostrarmi come «resisti ai < superbi, ma favorisci gli umili» e con quanta misericordia hai svelato agli uomini la via dell'umiltà, poiché «il tuo Verbo si è fatto carne e ha abitato» tra gli uomini, mi procurasti, tramite un uomo gonfio di boria sconfinata, certi libri di filosofi platonici tradotti dal greco in latino. E io vi lessi, anche se non con queste parole ma con senso identico e sostenuto da molti e svariati argomenti, che «in principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio; egli era in principio presso Dio, e tutto fu fatto per suo mezzo, e senza di lui nulla fu fatto; ciò che fu fatto in lui è vita, e la vita era la luce degli uomini; e la luce splende nelle tenebre, e le tenebre non la compresero»; e l'anima dell'uomo, pur essendo testimone della luce, non è luce essa stessa, ma il Verbo, Dio, egli è la «vera luce, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, ed era in questo mondo e per mezzo suo fu fatto il mondo, e il mondo non lo conobbe». Che invece «è venuto nella sua casa e i suoi non l'hanno accolto, ma a quanti l'hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio» credendo nel suo nome, questo lì non lo lessi. <

14. Ugualmente vi lessi che il Verbo, Dio, «non è nato da carne né da sangue né da volontà d'uomo né da volontà di carne, ma da Dio stesso»; che invece «il Verbo si è fatto carne e ha abitato tra noi», questo lì non lo lessi. Scoprii, lo riconosco, in quei testi, detto in modi vari e diversi, che il Figlio, essendo «confor-

7-8. Ps. 60, 9

IX 1. 1 Ep. Pet. 5, 5 (Prov. 3, 34) 3-4. Ev. Io. 1, 14

8. Ev. Io. 1, 1-

12 22. Ev. Io. 1, 13-4 25. Ep. Phil. 2, 6-11

nam arbitratus esse aequalis Deo, quia naturaliter id ipsum est, sed quia semet ipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo, humiliavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis: 30 propter quod Deus eum exaltavit a mortuis et donavit ei nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur quia dominus Iesus in gloria est Dei patris, non habent illi libri. Quod enim ante omnia tempora et supra omnia tempora 35 incommutabiliter manet unigenitus Filius tuus coaeternus tibi et quia de plenitudine eius accipiunt animae, ut beatæ sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur, ut sapientes sint, est ibi; quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est et Filio tuo unico non pepercisti sed pro nobis omnibus 40 tradidisti eum, non est ibi. Abscondisti enim haec a sapientibus et revelasti ea parvulis, ut venirent ad eum laborantes et onerati et reficeret eos, quoniam mitis est et humilis corde et dirigit mites in iudicio et docet mansuetos vias suas, videns humilitatem nostram et laborem nostrum et dimittens omnia 45 peccata nostra. Qui autem cothurno tamquam doctrinae sublimioris elati non audiunt dicentem: *discite a me quoniam mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris*, etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant aut gratias agunt, sed evanescunt in cogitationibus suis et obscuratur in 50 sapiens cor eorum: dicentes se esse sapientes stulti fiunt.

15. Et ideo legebam ibi etiam immutatam gloriam incorruptionis tuae in idola et varia simulacra, in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et

26. esse: est se S esset O est M (a.c.) 27-8. similitudine B D F O P Z Ve (cf. l. 52) 30. illum D F M 34. enim: autem S 38. est ibi om. S 43. dirigit A H S Z Sk, V (p.c.): -get B D F M O P, V (a.c.), Ve -gere G 45-6. sublimiores A F P 46. audierunt S (a.c.) | quia A G M 50. se om. M S | fiunt B G P S V Z Sk: facti sunt cett. codd. Ve 52. idola et varia: idolatria S idola et vana G (a.c.) | similitudine G V

me al Padre, non ritenne un'usurpazione d'essere uguale a Dio», poiché lo è per sua natura; che invece «annientò sé stesso, prendendo forma di servo, fatto a somiglianza di uomo e mostrandosi in aspetto di uomo, e si umiliò ubbidendo fino alla morte, alla morte di croce: per questo Dio lo innalzò» dai morti «e gli diede il nome che sovrasta ogni nome, affinché al nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio in cielo in terra negli inferi e ogni lingua confessi che il signore Gesù è nella gloria di Dio padre», questo quei libri non l'hanno. Che prima d'ogni tempo e al di sopra d'ogni tempo esista immutabile il Figlio tuo unigenito, a te coeterno, e che alla sua pienezza attingano le anime per essere beate, e che, per essere sapienti, si rinnovino partecipando di quella sapienza che in sé permane, questo c'è; che invece «nel tempo stabilito egli è morto per gli empi, e tu non hai risparmiato il tuo unico Figlio, ma l'hai consegnato per noi tutti», questo non c'è. Hai nascosto infatti queste cose «ai sapienti e le hai svelate ai piccoli», affinché venissero a lui «i sofferenti e gli oppressi» ed egli li riconfortasse, «poiché è mite e umile di cuore, e guida i miti nella giustizia e insegna ai mansueti le sue vie» vedendo «la nostra umiltà e la nostra sofferenza» e rimettendo «tutti i nostri peccati». Quanti invece, dall'alto del coturno d'una dottrina che si crede sublime, non lo sentono dire: «Imparate da me, perché son mite e umile di cuore, e troverete la pace per le vostre anime», < anche se conoscono Dio «non lo glorificano e ringraziano come Dio, ma si perdono nelle loro farneticazioni e si oscura il loro cuore insipiente; dicendosi sapienti, diventano stolti».

15. Vi leggevo perciò anche della «tua gloria incorruttibile» trasformata in idoli e statue d'ogni specie, «a somiglianza dell'immagine dell'uomo corruttibile, degli uccelli, dei quadrupedi, <

36. Ev. Io. 1, 16 37. Sap. 7, 27 38. Ep. Rom. 5, 6; 8, 32 40. Ev. Matth. 11, 25 41. Ev. Matth. 11, 28-9 43. Ps. 24, 9 43-5. Ps. 24, 18 46. Ev. Matth. 11, 29 48. Ep. Rom. 1, 21-2 51. Ep. Rom. 1, 23

serpentium, videlicet Aegyptium cibum, quo Esau perdidit
 55 primogenita sua, quoniam caput quadrupedis pro te honoravit
 populus primogenitus, conversus corde in Aegyptum et cur-
 vans imaginem tuam, animam suam, ante imaginem vituli
 manducantis faenum. Inveni haec ibi et non manducavi. Pla-
 cuit enim tibi, Domine, auferre opprobrium diminutionis ab
 60 Iacob, ut maior serviret minori, et vocasti gentes in heredita-
 tem tuam. Et ego ad te veneram ex gentibus et intendi in au-
 rum, quod ab Aegypto voluisti ut auferret populus tuus, quo-
 niam tuum erat, ubicumque erat. Et dixisti Atheniensibus per
 apostolum tuum quod in te vivimus et movemur et sumus, si-
 65 cut et quidam secundum eos dixerunt, et utique inde erant illi
 libri. Et non attendi in idola Aegyptiorum, quibus de auro tuo
 ministrabant, qui transmutaverunt veritatem Dei in menda-
 cium et coluerunt et servierunt creaturae potius quam crea-
 tori.

X 16. Et inde admonitus redire ad memet ipsum, intravi
 in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor
 meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae, supra
 eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem in-
 5 commutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni
 nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista
 multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magni-
 tudine. Non hoc illa erat sed aliud, aliud valde ab istis omni-
 bus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super
 10 aquam nec sicut caelum super terram, sed superior quia ipsa

59. *deminutionis* A F H O P, G (a.c.)

X 3-4. *supra... meae* om. H S 10. *ipse* B P

dei serpenti»: che è la storia del cibo d'Egitto, per il quale Esaù <
perse i vantaggi della primogenitura, giacché il popolo primogeni-
to venerò una testa di quadrupede invece che te, «volgendo il
cuore all'Egitto e piegando» l'immagine tua, la sua anima, davan-
ti all'immagine «di un vitello che si ciba di fieno». Questo vi tro-
vai, ma non me ne cibai. Ti piacque infatti, Signore, di togliere a
Giacobbe l'obbrobrio dell'inferiorità, affinché «il maggiore ser-
visse il minore», e chiamasti i popoli pagani alla tua eredità. E io
da quei popoli venni a te e fissai lo sguardo sull'oro che hai volu- <
to che il tuo popolo portasse via «dall'Egitto», poiché, dovunque
era, era tuo. E dicesti agli Ateniesi, tramite il tuo apostolo, che <
«in te viviamo e ci muoviamo e stiamo», come dissero anche al- <
cuni dei loro autori, e appunto di là venivano quei libri. E non <
prestai attenzione agli idoli degli Egizi, ai quali sacrificavano, at-
tingendo al tuo oro, coloro che «trasformarono la verità di Dio in
menzogna e adorarono e servirono la creatura anziché il crea-
tore».

X 16. E ammonito da quegli scritti a tornare in me stesso,
entrai nel mio intimo sotto la tua guida e ci riuscii, poiché «ti fa-
cesti mio sostegno». Entrai, e vidi, con l'occhio della mia anima, <
quale che fosse, al di sopra di quel medesimo occhio della mia
anima, al di sopra della mia mente, una luce immutabile, non
questa, comune e visibile a ogni carne, e neppure dello stesso ge-
nere ma più grande, come se questa splendesse molto, molto più
intensamente e tutto occupasse con la sua grandezza. No, non era
questa, ma qualcosa di diverso, di completamente diverso da tut-
te le nostre. E non stava al di sopra della mia mente come l'olio
sull'acqua o il cielo sopra la terra, ma stava sopra, perché mi ave-

54. Gen. 25, 33-4 55. Ex. 32, 1-6 56. Act. Ap. 7, 39 56-7. Ps. 56,
7 57. Ps. 105, 20 59. Ps. 118, 22 60. Ep. Rom. 9, 12 (Gen. 25, 23);
Ps. 78, 1 61-2. Ex. 3, 22 64. Act. Ap. 17, 28 67. Ep. Rom. 1, 25
X 2. Ps. 29, 11

fecit me, et ego inferior quia factus ab ea. Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas, tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum
 15 cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: «Cibus sum
 20 grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me». Et cognovi quoniam pro iniquitate erudisti hominem et tabescere fecisti sicut araneam animam meam, et dixi: «Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum
 25 spatia diffusa est?». Et clamasti de longinquo: immo vero *ego sum qui sum*. Et audiui, sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur.

XI 17. Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem quoniam abs te sunt, non esse autem quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est quod incommutabiliter manet. Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero. Ille autem in se manens innovat omnia; et Dominus meus es, quoniam bonorum meorum non eges.

11. *factus* G O S Sk Ve: *factus sum* cett. codd. 12. *et qui... aeternitatem* s.l.
 S 19. *audire* S 22. *propter iniquitatem* A H 23. *aranea* S 25.
immo vero om. S 29. *conspiciuntur* B D H P V -icuuntur A
 XI 3. *es: est* D V 4. *adhaerere* D F 6. *es: est* B D

va fatto, e io stavo sotto, perché da lei ero stato fatto. Chi conosce la verità, conosce lei, e chi conosce lei, conosce l'eternità. L'amore la conosce. O eterna verità e vera carità e cara eternità, tu sei il mio Dio, a te sospiro «giorno e notte». E la prima volta che ti conobbi, tu mi innalzasti a te, affinché vedessi che c'era da < vedere, ma io non ero ancora in grado di vedere. E riverberasti < l'infermità del mio sguardo folgorandomi coi tuoi raggi, e tremai < d'amore e d'orrore: e mi scoprii lontano da te in una plaga di totale diversità, e mi pareva di udire la tua voce dall'alto: «Sono cibo dei grandi: cresci e ti ciberai di me. Ma non mi trasformerai in te come cibo della tua carne: tu ti trasformerai in me». E seppi che «a causa della sua cattiveria hai ammaestrato l'uomo e come una ragnatela hai consunto l'anima mia», e dissi: «Forse che la verità non esiste, dal momento che non si trova né negli spazi finiti né in quelli infiniti?». E tu gridasti da lontano: «Anzi, io sono < colui che sono». E io udii, come si ode col cuore, e non avevo < alcun motivo di dubitare, e avrei dubitato più facilmente della mia vita che dell'esistenza della verità, che «vediamo comprendendola dalle opere del creato».

XI 17. E volsi lo sguardo alle cose che sono al di sotto di te, e vidi che esse né del tutto sono, né del tutto non sono: sono, poiché provengono da te, ma non sono, poiché non sono ciò che tu sei. Infatti «è» veramente solo ciò che rimane immutabile. «Ma il mio bene è stare unito a Dio», poiché, se non resterò in lui, non riuscirò nemmeno a restare in me stesso. Egli invece, «rimanendo in sé, rinnova ogni cosa»; e tu «sei il mio Signore, perché non hai bisogno dei miei beni».

14. Ps. 42, 2; 1, 2; Jer. 9, 1 15. Ps. 26, 10 18. Ev. Luc. 15, 13 19. Jer. 31, 15 22. Ps. 38, 12 25. Ev. Luc. 15, 13 sqq. 25-6. Ex. 3, 14 28-9. Ep. Rom. 1, 20
XI 4. Ps. 72, 28 6. Sap. 7, 27; Ps. 15, 2

XII 18. Et manifestatum est mihi quoniam bona sunt quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis
 5 corrumperetur non esset. Nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non noceret. Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia quae corrumpuntur privantur bono. Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt. Si enim erunt et corrumpi iam non po-
 10 terunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstrosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora? Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt: ergo quamdiu sunt, bona sunt. Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est
 15 substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset corrumpi non posset. Itaque vidi et manifestatum est mihi quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt quas tu non
 20 fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia quia singula bona sunt, et simul omnia valde bona, quoniam fecit Deus noster omnia bona valde.

XIII 19. Et tibi omnino non est malum, non solum tibi sed nec universae creaturae tuae, quia extra non est aliquid quod irrumpat et corrumpat ordinem, quem imposuisti ei. In partibus autem eius quaedam quibusdam quia non conve-
 5 niunt, mala putantur; et eadem ipsa conveniunt aliis et bona

XII 2. *corrumpi possent* post *essent* add. S 2-3. *nisi bonae* D *nisi bona non* F *si bona non* G 8-9. *privantur* A V 11. *monstrosius* D O S Sk Ve: *monstruo-*
 cett. codd. 17. *corruptibilis non esset* S 19. *quas: quae* B P Z 20.
quoniam: quia A D H 22. *fecisti* B P Z
XIII 2. *nec: et* B P Z om. V (a.c.) | *te* post *extra* add. B P Z, D (a.c.), O (p.c.) 5. *non ante conveniunt* add. S

XII 18. E mi fu chiaro che le cose che si corrompono sono buone, giacché non si potrebbero corrompere né se fossero som-
mamente buone, né se non fossero buone: se fossero infatti som-
mamente buone, sarebbero incorruttibili; e se non fossero affatto
buone, non vi sarebbe in esse nulla di corruttibile. La corruzione
infatti è un danno, e se non c'è riduzione di bene non c'è danno.
Perciò, o la corruzione non danneggia, ciò che non può essere,
oppure, ciò che invece è certissimo, tutte le cose che si corrompo-
no sono private d'un bene. Se però fossero private di tutto il be-
ne, non sarebbero affatto. Se invece fossero e non potessero cor-
rompersi, sarebbero migliori, perché resterebbero incorruttibili.
Ma potrebbe esserci qualcosa di più mostruoso del dire che dopo
aver perso tutto il bene sono diventate migliori? Se dunque ve-
nissero private di tutto il bene, non sarebbero affatto: e dunque
finché sono, sono buone. Perciò, quali che siano, sono buone, e
quel male di cui mi chiedevo di dove venisse, non è una sostanza,
perché, se fosse una sostanza, sarebbe buono. O sarebbe infatti
una sostanza incorruttibile, e per ciò stesso un bene grande, o
una sostanza corruttibile, la quale, se non fosse buona, non po-
trebbe corrompersi. Vidi dunque e mi fu chiaro che tu hai fatto
tutte le cose buone e che non vi sono affatto sostanze che tu non
abbia fatto. E poiché non hai fatto le cose tutte uguali, è per que-
sto che esse sono, in quanto singole, buone; in quanto tutte insie-
me, molto buone, poiché «il Dio nostro ha fatto tutte le cose
molto buone».

XIII 19. E in te il male non c'è affatto, non solo in te, ma in <
tutta la tua creazione, poiché fuori di te non c'è nulla che possa
irrompervi e corrompervi l'ordine che gli hai imposto. Tra le par-
ti poi del creato, ve ne sono che non si adattano a certe altre e
per questo sono ritenute cattive; ma le stesse a certe altre si adat-

sunt et in semet ipsis bona sunt. Et omnia haec, quae sibimet
 invicem non conveniunt, conveniunt inferiori parti rerum,
 quam terram dicimus, habentem caelum suum nubilosum at-
 que ventosum congruum sibi. Et absit iam ut dicerem: «Non
 10 essent ista», quia etsi sola ista cernerem, desiderarem quidem
 meliora, sed iam etiam de solis istis laudare te deberem, quo-
 niam laudandum te ostendunt de terra dracones et omnes
 abyssi ignis grando nix glacies spiritus tempestatis, quae fa-
 ciunt verbum tuum, montes et omnes colles, ligna fructifera
 15 et omnes cedri, bestiae et omnia pecora, reptilia et volatilia
 pinnata; reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudi-
 ces terrae, iuvenes et virgines, seniores cum iunioribus lau-
 dent nomen tuum. Cum vero etiam de caelis te laudent, lau-
 dent te, Deus noster, in excelsis omnes angeli tui, omnes vir-
 20 tutes tuae, sol et luna, omnes stellae et lumen, caeli caelorum
 et aquae quae super caelos sunt laudent nomen tuum: non iam
 desiderabam meliora, quia omnia cogitabam, et meliora qui-
 dem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola
 superiora iudicio saniore pendebam.

XIV 20. Non est sanitas eis quibus displicet aliquid crea-
 turae tuae, sicut mihi non erat, cum displicerent multa quae
 fecisti. Et quia non audebat anima mea ut ei displiceret Deus
 meus, nolebat esse tuum quidquid ei displicebat. Et inde ierat
 5 in opinionem duarum substantiarum et non requiescebat et
 aliena loquebatur. Et inde rediens fecerat sibi deum per infi-
 nita spatia locorum omnium et eum putaverat esse te et eum
 conlocaverat in corde suo et facta erat rursus templum idoli

7. *conveniunt* om. S 9. *iam ut dicerem: ut dicerem iam* S *iam non dicerem*
 V 17-8. *laudent* A B F H S V Sk: - *dant* cett. codd. Ve 18. *de caelis te:*
te S *de celeste* F, Z (a.c.) *de caelis iam te* M 18-9. *laudent laudent: laudent* S, Z
 (p.c.) *laudent laudent* V *laudent laudent* G M 21. *non iam: nondum*
 S 23. *quam sola* om. B M P Z
XIV 5. *opinionem* O V

tano, e perciò sono buone, e sono buone in sé stesse. E tutte quelle che non si adattano tra loro, si adattano alla parte inferiore del mondo, che chiamiamo terra, la quale ha il suo cielo nuvoloso e ventoso, che le si adatta perfettamente. Mi guarderò bene, a < questo punto, dal dire: «Ah, se tali cose non esistessero!», poiché, se anche non ne scorgessi altre, potrei sì desiderarne di migliori, ma non certo rifiutarmi di lodarti già solo per queste: che ti si debba lodare dimostrano «sulla terra i draghi e tutti gli abissi, il fuoco, la grandine, la neve, il ghiaccio, i soffi di tempesta esecutori della tua parola, i monti e tutti i colli, gli alberi da frutto e tutti i cedri, le fiere e le mandrie tutte, i rettili e i volatili pennuti; e i re della terra e tutti i popoli, i principi e tutti i giudici della terra, i giovani e le vergini, i più vecchi coi più giovani lodino il tuo nome». E poiché anche in cielo ti lodano, lodino te, Dio nostro, «nell'alto dei cieli tutti i tuoi angeli, tutte le tue potenze, il sole e la luna, tutte le stelle e la luce, e i cieli dei cieli e le acque, che sono al di sopra del cielo, lodino il tuo nome»: ormai non desideravo di meglio, poiché consideravo tutte le cose e con più sano giudizio giudicavo le superiori migliori delle inferiori, ma tutte insieme migliori delle sole superiori.

XIV 20. «Non sono sani di mente» quanti non gradiscono qualcosa della tua creazione, come io stesso sano non ero quando non gradivo molte delle cose da te create. E poiché la mia anima non osava non gradire il mio Dio, tutto ciò che non gradiva negava che ti appartenesse. Per questo si era spinta a credere in due sostanze, e non trovava pace, e diceva cose non sue. Poi, tornando sui suoi passi, s'era fabbricato un dio esteso dappertutto per gli spazi infiniti e aveva creduto che fossi tu e lo aveva collocato nel suo cuore ed era ridiventata il tempio del suo idolo, abomine-

XIII 12. Ps. 148, 7-12

18. Ps. 148, 1-5

XIV 1. Ps. 37, 4

8-9. 2 Ep. Cor. 6, 16

sui abominandum tibi. Sed posteaquam fovisti caput nescien-
 10 tis et clausisti oculos meos ne viderent vanitatem, cessavi de
 me paululum, et consopita est insania mea; et evigilavi in te et
 vidi te infinitum aliter, et visus iste non a carne trahebatur.

XV 21. Et respexi alia et vidi tibi debere quia sunt et in te
 cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es om-
 nitenens manu veritate, et omnia vera sunt in quantum sunt,
 nec quidquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est.
 5 Et vidi quia non solum locis sua quaeque suis conveniunt sed
 etiam temporibus et quia tu, qui solus aeternus es, non post
 innumerabilia spatia temporum coepisti operari, quia omnia
 spatia temporum, et quae praeterierunt et quae praeteribunt,
 nec abirent nec venirent nisi te operante et manente.

XVI 22. Et sensi expertus non esse mirum quod palato
 non sano poena est et panis, qui sano suavis est, et oculis ae-
 gris odiosa lux, quae puris amabilis. Et iustitia tua displicet
 iniquis, nedum vipera et vermiculus, quae bona creasti, apta
 5 inferioribus creaturae tuae partibus, quibus et ipsi iniqui apti
 sunt quanto dissimiliores sunt tibi, apti autem superioribus
 quanto similiores fiunt tibi. Et quaesivi quid esset iniquitas,
 et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo,
 detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima
 10 sua et tumescentis foras.

XVII 23. Et mirabar quod iam te amabam, non pro te
 phantasma, et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te

XV 2. *infinita* B P 2-3. *omnitenens: omnia tenens* F G 7. *tempora* B
 P 8. *et* (1) om. S 9. *operante et* om. S
XVI 1. *expertus: et expertus sum* B P Z *ex operibus tuis* G 2. *est* (1): *esset* A H |
 et (1) om. B D F M P Z *eras*. O 3. *amabilis: animalibus* F *est amabilis* B P
 Z 6. *autem apti* S 9. *detortae: detorta et* F S -*rita* G -*rsi* M (p.c.) | *perversi-*
sitate F G M V
XVII 2. *instabam* D M

vole ai tuoi occhi. Ma dopo che a mia insaputa riscaldasti il mio capo e chiudesti «i miei occhi, perché non vedessero la vanità», mi ritrassi un poco da me stesso, e la mia follia s'assopì; e mi risvegliai in te e ti vidi infinito in modo ben diverso, e tale visione non procedeva dalla carne.

XV 21. E rivolsi lo sguardo alle altre cose, e vidi che ti debbono la loro esistenza, e che tutto ha termine in te, ma in modo diverso, non come nello spazio, ma in quanto tieni tutto nella verità come in una mano, e tutto è vero in quanto è, e non vi è nulla di falso, se non quando si crede che esista ciò che non è. E vidi che ciascuna cosa si adatta non solo al proprio luogo, ma anche al proprio tempo, e che tu, che sei il solo eterno, non hai cominciato a operare dopo infiniti periodi di tempo, poiché ogni periodo, passato o futuro, non potrebbe né andare né venire, se tu non fossi attivo e permanente.

XVI 22. E capii per esperienza che non è sorprendente che al palato non sano sia penoso perfino il pane, così gradevole al sano, e agli occhi malati sia odiosa la luce, così amabile ai buoni. Anche la tua giustizia è sgradita ai malvagi, e tanto più la vipera e il vermiciattolo, che hai creato buoni e adatti alle parti inferiori del tuo creato, alle quali i malvagi stessi più si adattano quanto meno ti assomigliano, mentre più s'adattano alle superiori quanto più ti assomigliano. E cercai cosa fosse la malvagità, e trovai che non < era una sostanza, bensì la perversione della volontà staccatasi dalla sostanza somma, te, Dio, per piegarsi verso le cose più infime «rigettando le sue interiora», tutta gonfia di fuori.

XVII 23. E mi stupivo di amare proprio te, non più un fantasma in tua vece, ma non gioivo stabilmente del mio Dio: rapito

10. Ps. 118, 37

XVI 9. Eccli. 10, 10

decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam
 in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis. Sed
 5 mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse cui
 cohaererem, sed nondum me esse qui cohaererem, quoniam
 corpus, quod corrumpitur, aggravat animam et deprimit terre-
 na inhabitatio sensum multa cogitantem, eramque certissimus
 10 quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea quae facta
 sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et di-
 vinitas tua. Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem
 corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praes-
 to esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: «Hoc ita
 esse debet, illud non ita», hoc ergo quaerens unde iudicarem,
 15 cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veri-
 tatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem. Atque
 ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam
 atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exte-
 ra nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus
 20 ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum
 quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me com-
 periens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit
 cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus
 turbis phantasmatum ut inveniret quo lumine aspergeretur,
 25 cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferen-
 dum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile – quod
 nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa prae-
 poneret – et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspec-
 tus. Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta

3. et moxque S 6. qui: cui V quid P 15. cum ita iudicarem om.
 S 17. ad sentientem A Sk Ve: sentientem S assentientem D M O V adsentientem
 B F G H P Z 18-9. exterior (-ra a.c. P) adnuntiaret B H Z, P (p.c.) 19.
 possum S -sent P 22. adduxit D S 24. aspergeretur B S, Z (a.c.), Pe Sk:
 aspergerentur V -geretur cett. codd. Ve 25. incommutabilem A M V, H (a.c.)
 -li F

verso di te dalla tua bellezza, subito ero strappato a te dal mio peso e precipitavo gemendo tra le cose di questo mondo; e questo peso era la consuetudine della carne. Ma restava in me la memoria di te, e non dubitavo affatto dell'esistenza di un essere a cui dovevo aderire, anche se io non ero ancora in grado di aderirvi, poiché «il corpo, che è corruttibile, appesantisce l'anima e la dimora terrena deprime lo spirito tra mille pensieri», ed ero certissimo che, «sin dalla costituzione del mondo, le tue invisibili perfezioni le vediamo comprendendole dalle opere del creato, come pure l'eterna tua virtù e divinità». Cercando dunque la ragione per cui apprezzavo la bellezza dei corpi, sia celesti che terrestri, e con quali argomenti potessi giudicare rettamente su cose mutevoli e affermare: «Questo dev'essere così, quest'altro no», cercando, dicevo, su quali basi giudicavo quando così giudicavo, avevo trovato l'immutabile e vera eternità della Verità al di sopra della mia mente mutabile. E così, per gradi, passando dai corpi all'anima che sente attraverso il corpo e di qui alla sua forza interiore, cui i sensi corporei comunicano la realtà di fuori, che è anche il limite a cui arrivano le bestie, e poi di qui ancora alla facoltà razionante, al cui giudizio è sottoposto tutto ciò che è colto dai sensi corporei, questa, riconoscendosi a sua volta in me soggetta a mutamento, si sollevò all'intelligenza di sé stessa e «distolse il pensiero dalle sue abitudini», sottraendosi alla folla delle fantasie contraddittorie, per scoprire da quale luce fosse inondata quando proclamava senza alcuna esitazione che l'immutabile era preferibile al mutabile, come facesse ad avere la nozione stessa di immutabile – se infatti non l'avesse in qualche modo avuta, in nessun modo avrebbe potuto anteporla con tanta certezza a quella di mutabile – e pervenne, nella folgorazione di una trepidante visione, a ciò che è. Vidi allora che «le tue invisibili perfezioni le vediamo comprendendole dalle opere del creato», ma non riuscii

XVII 7. Sap. 9, 15
1 Ep. Cor. 15, 52

9. Ep. Rom. 1, 20
29-30. Ep. Rom. 1, 20

22. Cicero, *Tusc.* I 38

28.

30 conspexi, sed aciem figere non evalui et reperiussa infirmitate
redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam
et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum
possem.

XVIII 24. Et quaerebam viam comparandi roboris quod
esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam, donec am-
plexerem mediatorem Dei et hominum, hominem Christum
Iesum, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, vocan-
5 tem et dicentem: *Ego sum via et veritas et vita*, et cibum, cui
capiendo invalidus eram, miscentem carni, quoniam Verbum
caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua,
per quam creasti omnia. Non enim tenebam Deum meum Ie-
sum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmi-
10 tas noveram. Verbum enim tuum, aeterna veritas, superiori-
bus creaturae tuae partibus supereminens subditos erigit ad se
ipsam, in inferioribus autem aedificavit sibi humilem domum
de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a se ipsis et
ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem, ne fidu-
15 cia sui progredierentur longius, sed potius infirmarentur vi-
dentes ante pedes suos infirmam divinitatem ex participatione
tunicae pelliciae nostrae et lassi prosternerentur in eam, illa
autem surgens levaret eos.

XIX 25. Ego vero aliud putabam tantumque sentiebam de
domino Christo meo, quantum de excellentis sapientiae viro,
cui nullus posset aequari, praesertim quia, mirabiliter natus ex
virgine ad exemplum contemnendorum temporalium prae adi-

30. *evalui* D M S, O (a.c.), Sk Ve: *valui* cett. codd.

33. *posset* D F V

XVIII 5. *et ver-: veritatis* S *veritas* A F H V
cett. codd.

8. *deum* G M O S Sk Ve: *domi-*

XIX 4. *prae: pro* B P Z, M (p.c.)

a fissarvi lo sguardo e, restituito da rinnovata spossatezza alla vita consueta, non portavo in me nient'altro che un ricordo innamorato e come il rimpianto del profumo di cibi che non ero ancora in grado di mangiare.

XVIII 24. E cercavo la via per acquistare la forza necessaria < a goderti, ma non l'avrei trovata, finché non avessi abbracciato «il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che è sopra ogni cosa Dio benedetto nei secoli», e che ci chiama e dice: «Io sono la via, la verità e la vita», e che mescola alla carne il cibo che non avevo ancora la forza di prendere, poiché «il Verbo si è fatto carne» affinché la tua sapienza, con la quale hai creato ogni cosa, diventasse latte per la nostra infanzia. Non ero infatti abbastanza umile da possedere l'umile Dio mio Gesù e non conoscevo gli insegnamenti della sua debolezza. La tua parola, infatti, verità eterna, sovrastando le parti superiori del tuo creato innalza fino a sé chi le è soggetto, ma nelle inferiori si è edificata un'umile dimora col nostro fango, che le serve ad allontanare da sé stessi e attirare a sé quanti vuole assoggettare, guarendo l'orgoglio e nutrendo l'amore, affinché non si spingessero troppo lontano per eccesso di fiducia in sé stessi, ma anzi vacillassero vedendo ai propri piedi la divinità prostrata per aver condiviso la nostra «tunica di pelle», e spossati si piegassero verso di lei, e lei alzandosi li avrebbe fatti alzare. <

XIX 25. Io però pensavo diversamente e guardavo a Cristo < mio signore come a un uomo d'eccellente sapienza e al quale nessuno poteva stare alla pari, soprattutto in quanto, miracolosamente nato da una vergine – perfetto esempio di come si debbano disprezzare le cose di questo mondo al fine di conseguire l'im-

XVIII 3. 1 Ep. Tim. 2, 5 4. Ep. Rom. 9, 5 5. Ev. Io. 14, 6 6-7. Ev. Io. 1, 14 8. Ep. Col. 1, 16 12. Prov. 9, 1 13. Gen. 2, 7
17. Gen. 3, 21

5 piscenda immortalitate, divina pro nobis cura tantam auctori-
 tatem magisterii meruisse videbatur. Quid autem sacramenti
 haberet Verbum caro factum, ne suspicari quidem poteram.
 Tantum cognoveram ex his, quae de illo scripta traderentur,
 quia manducavit et bibit, dormivit ambulavit exhilaratus est
 10 contristatus est sermocinatus est, non haesisse carnem illam
 Verbo tuo nisi cum anima et mente humana. Novit hoc omnis
 qui novit incommutabilitatem Verbi tui, quam ego iam nove-
 ram quantum poteram, nec omnino quidquam inde dubita-
 bam. Etenim nunc movere membra corporis per voluntatem,
 15 nunc non movere, nunc aliquo affectu affici, nunc non affici,
 nunc proferre per signa sapientes sententias, nunc esse in si-
 lentio propria sunt mutabilitatis animae et mentis. Quae si
 falsa de illo scripta essent, etiam omnia periclitarentur menda-
 cio neque in illis litteris ulla fidei salus generi humano rema-
 20 neret. Quia itaque vera scripta sunt, totum hominem in
 Christo agnoscebam, non corpus tantum hominis aut cum cor-
 pore sine mente animum, sed ipsum hominem non persona ve-
 ritatis sed magna quadam naturae humanae excellentia et per-
 fectiore participatione sapientiae praeferri ceteris arbitrabar.
 25 Alypius autem Deum carne indutum ita putabat credi a catho-
 licis, ut praeter Deum et carnem non esset in Christo, ani-
 mam mentemque hominis non existimabat in eo praedicari.
 Et quoniam bene persuasum tenebat ea quae de illo memoriae
 mandata sunt, sine vitali et rationali creatura non fieri, ad ip-
 30 sam christianam fidem pigrius movebatur. Sed postea haereti-
 corum apollinaristarum hunc errorem esse cognoscens, catho-
 licae fidei conlaetatus et contemperatus est. Ego autem ali-

12. *incommutabilem* F S
 P V 25. *carnem* G

16-7. *nunc* (2) ... *silentio* om. S
 26. *esse* B P Z

23. *quaedam* F
 26-7. *anima* A F H M

mortalità –, mi sembrava essersi meritato, per volere della provvidenza divina che ha cura di noi, una straordinaria autorità di magistero. Ma qual mistero si racchiudesse nel « Verbo fatto carne », non ero in grado nemmeno di sospettare. Di lui sapevo soltanto quel che tramandano le Scritture: che mangiò e bevve, dormì, camminò, fu gioioso e fu triste, conversò, e che quella carne non avrebbe potuto unirsi al tuo Verbo se non con un'anima e in una mente di uomo. Per sapere tutto questo, basta conoscere l'immutabilità del tuo Verbo, che io già allora conoscevo, secondo le mie forze ma senza ombra di dubbio. Di fatto, il muovere ora volontariamente le membra del corpo, ora non muoverle, il provare ora un determinato sentimento, ora non provarlo, l'esprimere ora, a parole, massime sapienti, ora starsene in silenzio, sono tratti tipici della mutevolezza dell'anima e della mente. Se si fossero scritte di lui tali cose mentendo, allora tutto cadrebbe in sospetto di menzogna e in quei testi non resterebbe più niente, per il genere umano, della salvezza che viene dalla fede. Poiché invece sono scritti veritieri, riconoscevo in Cristo l'uomo completo, non solo un corpo d'uomo, oppure un'anima col corpo ma senza la mente, ma un uomo reale, che però ritenevo di dover preferire agli altri non in quanto verità fatta persona, ma per l'alto grado d'eccellenza della sua natura umana e per una più perfetta partecipazione alla sapienza. Alipio dal canto suo pensava che i cattolici credessero in un Dio rivestito di carne, per modo che in Cristo non vi fosse se non il Dio e la carne, e non pensava che gli attribuissero anima e mente umane. E siccome era fermamente convinto che ciò che di lui è stato tramandato non poteva esser compiuto se non da una creatura dotata di vita e di intelletto, avanzava verso la fede cristiana piuttosto pigramente. Più tardi però, resosi conto che si trattava dell'errore degli eretici apollinaristi, si adeguò < con gioia alla fede cattolica. Io invece confesso di aver imparato <

quanto posterius didicisse me fateor, in eo quod Verbum caro factum est, quomodo catholica veritas a Photini falsitate dirimatur. Improbatio quippe haereticorum facit eminere quid
 35 ecclesia tua sentiat et quid habeat sana doctrina. Oportuit enim et haereses esse, ut probati manifesti fierent inter infirmos.

XX 26. Sed tunc lectis platoniorum illis libris, posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi quid per tenebras animae meae contemplari non sinerem,
 5 certus esse te et infinitum esse nec tamen per locos finitos infinitosve diffundi et vere te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter, cetera vero ex te esse omnia, hoc solo firmissimo documento quia sunt, certus quidem in istis eram, nimis tamen infirmus ad fruendum te.
 10 Garriebam plane quasi peritus et, nisi in Christo, salvatore nostro, viam tuam quaererem, non peritus sed periturus essem. Iam enim coeperam velle videri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabar scientia. Ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est
 15 Christus Iesus? Aut quando illi libri me docerent eam? In quos me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere, ut imprimeretur memoriae meae quomodo ex eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur vulnera mea, discernere atque distinguerem quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter videntes quo eun-

35. *quid: quod* P V *qui* B (a.c.)

XX 2. *quaererem* A B G H P Z *quaere* F

4. *contemplare* S V

6. *ipsesses*

S *ipse es* A H

7. *alter: aliter* F G M O V, Z (p.c.)

| *non ante ex add.*

S 10. *plane: tamen* D V *plane tamen* F

12. *plenus: plus* O

13. *et*

(2): *autem* S

solo un po' più tardi a distinguere nel «Verbo fatto carne» la verità cattolica dalla falsità di Fotino. È proprio la condanna degli eretici che fa risaltare il pensiero della tua Chiesa e il contenuto della sua sana dottrina. «Era infatti necessario che vi fossero anche delle eresie, perché i saldi nella fede fossero riconoscibili dai deboli.»

XX 26. Ma allora, dopo aver letto quei libri dei platonici, e avendovi imparato a cercare la verità incorporea, compresi che «le tue invisibili perfezioni le vediamo comprendendole dalle opere del creato», avvertii, pur con interiore contrasto, la verità che le tenebre della mia anima mi impedivano di contemplare, e fui certo che tu sei e sei infinito, senza per questo occupare spazi < finiti o infiniti, e sei veramente, tu che sei sempre l'identico te stesso, mai altro o diverso in nessuna tua parte o movimento, e che tutto deriva da te, per il solo fatto solidissimo che esiste: di questo ero certo, ma anche troppo debole per goderti. Chiacchie- < ravo dandomi arie d'esperto, e se non avessi cercato la tua via «in Cristo, nostro salvatore», più che essere un perito sarei perito. Già avevo preso a voler passare per sapiente, mentre ero pieno del mio castigo, e non piangevo, ero anzi tutto tronfio della mia sapienza. Dov'era infatti quella carità che edifica sul fondamento dell'umiltà, che è Cristo Gesù? E quando mai quei libri me l'avrebbero insegnata? Libri nei quali credo che tu abbia voluto che m'imbattessi prima di meditare sulle tue Scritture affinché mi restasse impresso nella memoria quanto m'avessero affascinato e più tardi, ammansito dai tuoi libri e guarite le mie ferite dal tocco delle tue dita, scorgessi e distinguessi la distanza che corre tra presunzione e confessione, tra chi vede dove si deve andare ma

36. 2 Ep. Tim. 4, 3 36-8. 1 Ep. Cor. 11, 19
XX 2-3. Ep. Rom. 1, 20 6. Ep. Hebr. 1, 12 (Ps. 101, 28) 7-8. Ep. Rom.
 11, 36 10. Ep. Tit. 1, 4 11. Ev. Io. 14, 6 14. 1 Ep. Cor. 8, 1; 3, 11

dum sit nec videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam. Nam si primo sanctis tuis litteris informatus essem et in earum familiaritate obdulcuisses mihi et post in illa volumina incidissem, fortasse aut abripuissent me a solidamento pietatis aut si in affectu, quem salubrem imbiberam, perstitissem, putarem etiam ex illis libris eum posse concipi, si eos solos quisque didicisset.

XXI 27. Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum, et perierunt illae quaestiones, in quibus mihi aliquando visus est adversari sibi et non congruere testimoniis legis et prophetarum textus sermonis eius, et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum et exultare cum tremore didici. Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sic gloriatur, quasi non acceperit non solum id quod videt sed etiam ut videat – quid enim habet quod non accepit? – et ut te, qui es semper idem, non solum admonetur ut videat, sed etiam sanetur ut teneat, et qui de longinquo videre non potest, viam tamen ambulet qua veniat et videat et teneat, quia, etsi condelectetur homo legi Dei secundum interiorem hominem, quid faciet de alia lege in membris suis repugnante legi mentis suae et se captivum ducente in lege peccati, quae est in membris eius? Quoniam iustus es, Domine; nos autem peccavimus, inique fecimus, impie gessimus, et gravata est super nos manus tua, et iuste traditi sumus anti-

23. et hab-: habitandam A F V et inhab- B P Z 24-5. familiaritatem F
S 25. postea B P Z 26-7. affectum B S V 28. quisquam B P Z
XXI 4. congrueret A, H (a.c.) 7. hac: ac O (p.c.) ad H atque V haec G | commendationem H 7-8. didici B G M P V Z 9. id om. S 10. id ante
admoneatur add. A H V 11. videatur S 15. repugnantem D P, O (a.c.) |
lege A B H | ducentem A D F M P, H O (a.c.) 15-6. legi O -em Z

non per dove, e la via che conduce non solo a contemplare la patria beatificante, ma anche ad abitarla. Giacché, se io mi fossi formato sin dal principio alle tue Sante Scritture e tu mi avessi fatto assaporare, praticandole, tutta la loro dolcezza, e solo dopo mi fossi imbattuto in quei volumi, essi mi avrebbero forse strappato al fondamento della pietà, o, forse, pur conservando saldamente i sentimenti salutari che avevo assorbito, avrei finito per credere che si potesse ricavare altrettanto bene dal solo studio di quei libri. <

XXI 27. Così, avidissimamente mi gettai sui venerabili scritti del tuo Spirito, innanzitutto sull'apostolo Paolo, e tutte le difficoltà dei passi nei quali la lettera del testo m'era sembrata talvolta in contraddizione con sé stessa e in disaccordo con le testimonianze della Legge e dei Profeti si dissolsero, e quei casti eloqui mi mostrarono un unico volto, e appresi a «esultare con tremore». Li presi in mano e trovai che tutto ciò che di vero avevo letto in quegli altri, qua era detto con l'approvazione della tua grazia, affinché chi vede non «si vanti, quasi che non abbia ricevuto» non solo ciò che vede, ma la facoltà stessa di vedere – «che cosa possiede», infatti, «che non abbia ricevuto»? – e non solo impari a vederti, immutabile qual sei, ma anche guarisca per possederti; e chi è troppo lontano per vederti, si metta almeno sulla via che gli consenta di raggiungerti, vederti, possederti, poiché l'uomo, pur compiacendosi della legge di Dio «secondo l'uomo interiore», cosa farà dell'altra «legge, che lotta nelle sue membra contro la legge della sua mente e lo riduce prigioniero della legge del peccato», che è nelle sue membra? «Giacché tu sei giusto», Signore; ma noi «abbiamo peccato, commesso iniquità», empia-mente agito, «e la tua mano è gravata su di noi», e giustamente

XXI 4. Ev. Matth. 5, 17 5. Ps. 11, 7 6. Ps. 2, 11 9. 1 Ep. Cor. 4, 7
 10. Ep. Hebr. 1, 12 (Ps. 101, 28) 13. Ep. Rom. 7, 22-3 16. Dan. 3, 27. 29 18. Ps. 31, 4

quo peccatori, praeposito mortis, quia persuasit voluntati
 20 nostrae similitudinem voluntatis suae, qua in veritate tua non
 stetit. Quid faciet miser homo? Quis eum liberabit de corpore
 mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum dominum
 nostrum, quem genuisti coaeternum et creasti in principio via-
 25 rum tuarum, in quo princeps huius mundi non invenit quid-
 quam morte dignum, et occidit eum: et evacuatum est chiro-
 graphum quod erat contrarium nobis? Hoc illae litterae non
 habent. Non habent illae paginae vultum pietatis huius, lacri-
 mas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum,
 cor contritum et humiliatum, populi salutem, sponsam civita-
 30 tem, arram Spiritus sancti, poculum pretii nostri. Nemo ibi
 cantat: *Nonne Deo subdita erit anima mea? Ab ipso enim salu-
 tare meum: etenim ipse Deus meus et salutaris meus, susceptor
 meus: non movebor amplius.* Nemo ibi audit vocantem: *Venite
 ad me, qui laboratis.* Dedignantur ab eo discere quoniam mitis
 35 est et humilis corde. Abscondisti enim haec a sapientibus et
 prudentibus et revelasti ea parvulis. Et aliud est de silvestri
 cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et
 frustra conari per invia circum obsidentibus et insidiantibus
 fugitivis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et
 40 aliud tenere viam illuc ducentem cura caelestis imperatoris
 munitam, ubi non latrocinantur qui caelestem militiam dese-
 ruerunt; vitant enim eam sicut supplicium. Haec mihi invisce-
 rabantur miris modis, cum minimum apostolorum tuorum le-
 gerem, et consideraveram opera tua et expaveram.

20. *quia* D G M V
 post *ipse* add. B D P Z

27. *illius* S

31. *subiecta* F G H M Z

32. *est*

fummo consegnati all'antico peccatore, al principe della morte, < poiché egli ha persuaso la nostra volontà a conformarsi alla sua volontà, quella che lo aveva spinto «a non restare nella tua verità». Che farà, dunque, il «pover'uomo»? «Chi lo libererà da questo corpo di morte se non la tua grazia, per Gesù Cristo nostro signore», che generasti coeterno e creasti «al principio» delle tue vie, nel quale «il principe di questo mondo» non trovò nulla che fosse degno di morte, eppure lo uccise; «e così fu annullato il documento ch'era contro di noi»? Questo quegli scritti non lo dicono. Non dicono quelle pagine il volto della tua pietà, le lacrime della confessione, «il tuo sacrificio, lo spirito afflitto, il cuore contrito e umiliato», la salvezza del popolo, «la città promessa sposa, il pegno dello Spirito Santo», il calice del nostro riscatto. Nessuno lì canta: «Non sarà sottomessa a Dio l'anima mia? Da lui viene la mia salvezza: giacché è lui il mio Dio e la mia salvezza», il mio sostegno: «più non mi muoverò». Nessuno lì sente il suo invito: «Venite a me, voi che siete affaticati». Disdegnano il suo magistero, «poiché è mite e umile di cuore». Tu infatti «hai celato queste cose ai sapienti e ai saggi e le hai rivelate ai piccoli». Una cosa è vedere la patria della pace da una cima selvosa e non trovare la strada per raggiungerla e tentare vanamente i diru- < pi circostanti, tra gli attacchi e gli agguati di disertori fuggiaschi guidati dal loro capo, «leone e drago»; tutt'altra cosa tenere la via che porta là, difesa dalla sollecitudine dell'imperatore celeste, al riparo dalle scorrerie dei disertori della milizia celeste: la fuggono, infatti, come il supplizio. Queste cose mirabilmente m'entravano nelle viscere, quando leggevo «l'ultimo dei tuoi apostoli», e consideravo le tue opere, e ne tremavo.

20-1. Ev. Io. 8, 44 21. Ep. Rom. 7, 24-5 23-4. Prov. 8, 22; Ev. Io. 14, 30
 24. Ev. Luc. 23, 14-5 25. Ep. Col. 2, 14 28. Ps. 50, 19
 29-30. Apoc. 21, 2; 2 Ep. Cor. 5, 5 31. Ps. 61, 2-3 33-4. Ev. Matth. 11, 28-9
 35. Ev. Matth. 11, 25 36. Deut. 32, 49 39. Ps. 90, 13
 43. 1 Ep. Cor. 15, 9 44. Habac. 3, 2

LIBER OCTAVUS

I 1. Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me. Perfundantur ossa mea dilectione tua et dicant: Domine, quis similis tibi? *Dirupisti vincula mea: sacrificem tibi sacrificium laudis.* Quomodo dirupisti
5 ea narrabo, et dicent omnes qui adorant te, cum audiunt haec: *Benedictus Dominus in caelo et in terra; magnum et mirabile nomen eius.* Inhaeserant praecordiis meis verba tua, et undique circumvallabar abs te. De vita tua aeterna certus eram, quamvis eam in aenigmate et quasi per speculum videram; dubitatio
10 tamen omnis de incorruptibili substantia, quod ab illa esset omnis substantia, ablata mihi erat, nec certior de te sed stabiliior in te esse cupiebam. De mea vero temporali vita nutabant omnia et mundandum erat cor a fermento veteri; et placebat via ipse Salvator et ire per eius angustias adhuc pige-
15 bat. Et immisisti in mentem meam visumque est bonum in conspectu meo pergere ad Simplicianum, qui mihi bonus apparebat servus tuus et lucebat in eo gratia tua. Audieram etiam quod a iuventute sua devotissime tibi viveret; iam vero

LIBRO OTTAVO

I 1. Dio mio, che io ricordi nel renderti grazie e confessi le tue misericordie su di me. «Si impregnino le mie ossa» del tuo amore e dicano: «Signore, chi simile a te? Hai spezzato le mie catene: ti dedicherò un sacrificio di lode». Narrerò come le hai spezzate, e tutti coloro che ti adorano a udire queste cose diranno: «Benedetto il Signore in cielo e in terra; grande e mirabile il suo nome». S'erano abbarbicate nei miei precordi le tue parole, da ogni parte mi assediavi. Della tua vita eterna ero certo, sebbene la vedessi «in enigma» e come «in uno specchio»; e comunque, ogni dubbio sulla tua sostanza incorruttibile e sulla derivazione da essa di ogni altra sostanza mi era sparito, e desideravo, non tanto una maggiore certezza sul tuo conto, quanto piuttosto una maggiore stabilità in te. Riguardo, invece, la mia vita temporale tutto era incerto e il mio cuore andava ripulito del «lievito vecchio»; e la via, il Salvatore, in sé mi piaceva, ma mi spiaceva ancora attraversare le sue strettoie. E mi ponesti nella mente l'idea – che sembrò buona «al mio cospetto» – di recarmi da Simpliciano: mi pareva tuo buon servitore e in lui riluceva la tua grazia. Avevo anche sentito dire che sin dalla giovinezza viveva tut- <

I 2. Ps. 85, 13; Ps. 34, 10 3. Ps. 115, 16-7 6. Ps. 71, 18; Ps. 134, 6
6-7. Ps. 75, 2; 8, 2 8. Is. 29, 2 9. 1 Ep. Cor. 13, 12 13. 1
Ep. Cor. 5, 7-8 14. Ev. Io. 14, 6 15-6. Act. Ap. 2, 25 (Ps. 15, 8)

tunc senuerat et longa aetate in tam bono studio sectandae
 20 viae tuae multa expertus, multa edoctus mihi videbatur: et vere sic erat. Unde mihi ut profferret volebam conferenti secum
 aestus meos, quis esset aptus modus sic affecto, ut ego eram,
 ad ambulandum in via tua.

2. Videbam enim plenam ecclesiam, et alius sic ibat alius
 25 autem sic. Mihi autem displicebat quod agebam in saeculo, et oneri mihi erat valde non iam inflammantibus cupiditatibus,
 ut solebant, spe honoris et pecuniae ad tolerandam illam servitutem tam gravem. Iam enim me illa non delectabant prae
 dulcedine tua et decore domus tuae, quam dilexi, sed adhuc
 30 tenaciter conligabar ex femina, nec me prohibebat apostolus coniugari, quamvis exhortaretur ad melius maxime volens omnes
 homines sic esse, ut ipse erat. Sed ego infirmior eligebam molliorem locum et propter hoc unum volvebar in ceteris languidus
 et tabescens curis marcidis, quod et in aliis rebus, quas
 35 nolebam pati, congruere cogebar vitae coniugali, cui deditus obstringebar. Audieram ex ore veritatis esse spadones, *qui se ipsos absciderunt propter regnum caelorum*; sed, *qui potest*, inquit, *capere, capiat*. Vani sunt certe omnes homines quibus
 non inest Dei scientia, nec de his, quae videntur bona, potuerunt
 40 invenire eum, qui est. At ego iam non eram in illa vanitate; transcederam eam et, contestante universa creatura, inveneram te creatorem nostrum et Verbum tuum apud te
 Deum tecumque unum Deum, per quod creasti omnia. Et est aliud genus impiorum, qui cognoscentes Deum non sicut

20. viae: vitae O S Ve

21. undique S

22. affectu P, V (a.c.)

30. al-

ligabor (bo in ras.) S

36. constringebar B P Z

39. inest: est B P

Z 41. tua post creatura add. B D F G M P Z

to a te consacrato; era ormai vecchio, allora, e mi sembrava che in quella lunga vita così ben dedicata alla ricerca della tua via dovesse aver molto sperimentato e molto appreso: e così era realmente. Volevo perciò confidargli i miei turbamenti e che mi spiegasse cosa dovesse fare uno nel mio stato per avanzare nella tua via.

2. Vedevo infatti la chiesa piena, ma chi ci andava in un modo, chi in un altro. Non mi piaceva inoltre la mia attività secolare, e mi pesava assai, non più infiammato, com'ero, dalle passioni d'un tempo, dalla speranza d'onori e denari, a sopportare una schiavitù tanto dura. Quelle cose non mi davano più alcuna gioia «a confronto della tua dolcezza e della bellezza della tua casa», che «ho amato», ma continuava a tenermi tenacemente avvinto la donna. L'Apostolo non mi vietava di sposarmi, per quanto esortasse a una perfezione superiore, desiderando massimamente che tutti gli uomini fossero come lui. Ma io, ancora troppo debole, preferivo la posizione più comoda, ed era questa l'unica ragione del mio esser senza nerbo in tutto il resto e consumato da marcidici pensieri, poiché la vita coniugale, alla quale mi sentivo votato e legato, mi costringeva anche ad altri compromessi, che non avrei voluto subire. Avevo udito dalla bocca della Verità che vi sono «eunuchi, che si mutilarono da sé stessi per il regno dei cieli»; ma anche: «chi può intendere, intenda». «Vani son certamente tutti gli uomini nei quali non c'è la conoscenza di Dio e che dalle cose che appaiono buone non han saputo trovare colui che è.» Ma io non rientravo ormai più in quel genere di vanità; l'avevo superata, e su testimonianza dell'intero creato avevo trovato te, nostro creatore, e il tuo Verbo, Dio presso di te e con te unico Dio, col quale tutto hai creato. C'è poi un altro genere di empi, che «pur conoscendo Dio, non come Dio lo glorificarono,

22-3. Ps. 127, 1 24. 1 Ep. Cor. 7, 7 29. Ps. 25, 8 30. 1 Ep. Cor.
7, 26-38 31. 1 Ep. Cor. 7, 38. 7-8 36. Ev. Matth. 19, 12 38. Sap.
13, 1 42. Ev. Io. 1, 1-3 44. Ep. Rom. 1, 21

- 45 Deum glorificaverunt aut gratias egerunt. In hoc quoque inci-
deram, et dextera tua suscepit me et inde ablatum posuisti ubi
convalescerem, quia dixisti homini: *Ecce pietas est sapientia*,
et: *Noli velle videri sapiens*, quoniam *dicentes se esse sapientes*,
stulti facti sunt. Et inveneram iam bonam margaritam, et ven-
50 ditis omnibus quae haberem, emenda erat, et dubitabam.

- II 3. Perrexī ergo ad Simplicianum, patrem in accipiēda
gratia tunc episcopi Ambrosii et quem vere ut patrem dilige-
bat. Narravi ei circuitus erroris mei. Ubi autem commemoravi
legisse me quosdam libros platonicorum, quos Victorinus,
5 quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum
esse audieram, in latinam linguam transtulisset, gratulatus est
mihi quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem
plena fallaciarum et deceptionum secundum elementa huius
mundi, in istis autem omnibus modis insinuari Deum et eius
10 Verbum. Deinde, ut me exhortaretur ad humilitatem Christi
sapientibus absconditam et revelatam parvulis, Victorinum ip-
sum recordatus est, quem, Romae cum esset, familiarissime
noverat, deque illo mihi narravit quod non silebo. Habet
enim magnam laudem gratiae tuae confitendam tibi, quemad-
15 modum ille doctissimus senex et omnium liberalium doctrina-
rum peritissimus quique philosophorum tam multa legerat et
diiudicaverat, doctor tot nobilium senatorum, qui etiam ob
insigne praeclari magisterii, quod cives huius mundi eximium
putant, statuam Romano foro meruerat et acceperat, usque ad
20 illam aetatem venerator idolorum sacrorumque sacrilegorum
particeps, quibus tunc tota fere Romana nobilitas inflata spi-

46. *deus* post *tua* add. B P Z

II 6. *transtulisset*: -se P S V, H (a.c.) et post *transt*- add. H S V
quo A F G H P Z, M O (ante corr.) | *ille* G P Z

13. *deque*: de
18. *insigne* F V

né gli resero grazie». Caddi anche in questo, «e la tua destra mi raccolse» e mi togliesti di lì e mi posasti dove potessi guarire, poiché hai detto all'uomo: «Ecco, la pietà è sapienza», e «Non cercare di apparire sapiente», poiché «coloro che si dissero sapienti, divennero stolti». Avevo ormai trovato la perla preziosa, ma per comprarla dovevo vendere tutto ciò che avevo, ed esitavo.

II 3. Mi recai dunque da Simpliciano, padre spirituale dell'al- <
lora vescovo Ambrogio e che Ambrogio amava veramente come
un padre. Gli raccontai il dedalo del mio errore. Ma quando ac- <
cennai alla lettura di alcuni libri di platonici, che Vittorino, un <
tempo retore a Roma e che, mi avevano detto, era morto cristia- <
no, aveva tradotto in latino, si felicitò con me per non essermi
imbattuto negli scritti di altri filosofi, pieni di inganni e traboc- <
chetti «secondo i principî di questo mondo», mentre questi pro- <
pongono in mille modi l'idea di Dio e del suo Verbo. Poi, per <
esortarmi all'umiltà di Cristo celata ai sapienti e rivelata ai picco- <
li, prese a evocare i suoi ricordi proprio di Vittorino, che nel pe-
riodo in cui era stato a Roma aveva conosciuto molto intimamen-
te, e mi raccontò di lui cose che non tacerò, perché offrono occa-
sione di rendere gran lode alla tua grazia. Quel vecchio, dottissi-
mo e ferratissimo in tutte le discipline liberali e che tanto aveva
letto e vagliato di filosofia, maestro a sua volta di tanti nobili se-
natori e che, anche in virtù del suo prestigioso magistero, s'era
meritato e aveva accettato – onore giudicato eccezionale dai cit-
tadini di questo mondo – una statua nel foro romano, sino allora
era stato adoratore di idoli e partecipe di riti sacrileghi, per inva-
samento dei quali quasi tutta la nobiltà romana diffondeva tra il

46. Ps. 17, 36
Ev. Matth. 13, 46
II 7. Ep. Col. 2, 8

47. Iob 28, 28

II. Ev. Matth. 11, 25

48. Prov. 26, 5; Ep. Rom. 1, 22

14. Ep. Eph. 1, 6

49.

rabat † popilios iam † et omnigenum deum monstra et Anubem latratorem, quae aliquando

contra Neptunum et Venerem contraque Minervam

25 tela tenuerant et a se victis iam Roma supplicabat, quae iste senex Victorinus tot annos ore terricrepto defensitaverat, non erubuerit esse puer Christi tui et infans fontis tui subiecto collo ad humilitatis iugum et edomita fronte ad crucis opprobrium.

30 4. O Domine, Domine, qui inclinasti caelos et descendisti, tetigisti montes et fumigaverunt, quibus modis te insinuasti illi pectori? Legebat, sicut ait Simplicianus, sanctam scripturam omnesque christianas litteras investigabat studiosissime et perscrutabatur et dicebat Simpliciano, non palam sed secretius et familiarius: «Noveris me iam esse christianum». Et respondebat ille: «Non credam nec deputabo te inter christianos, nisi in ecclesia Christi videro». Ille autem inridebat dicens: «Ergo parietes faciunt christianos?». Et hoc saepe dicebat iam se esse christianum, et Simplicianus illud saepe res-
35 pondebat et saepe ab illo parietum inrisio repetebatur. Amicos enim suos reverebatur offendere, superbos daemonicolas, quorum ex culmine Babylonicae dignitatis quasi ex cedris Libani, quas nondum contriverat Dominus, graviter ruituras in se inimicitias arbitrabatur. Sed posteaquam legendo et inhian-
40 do hausit firmitatem timuitque negari a Christo coram angelis sanctis, si eum timeret coram hominibus confiteri, reusque sibi magni criminis apparuit erubescendo de sacramentis humilitatis Verbi tui et non erubescendo de sacris sacrilegis super-

22. *popilios iam* pler. codd. (-ius D) *populiosirim* B *populiosiam* P *populuosiam* Z *populiqua iam* G *propolis* Sk *pupulos* Courcelle Pe *populi pelusiam* Ve 35. *iam me* S *iam* om. F 37. *eum* post *inridebat* add. B F P V Z 41. *verebatur* A B F H P V Z 45. *bauxit* P *auxit* F V 48. *sacrilegis* M O P Z

popolo il culto †.....† d'ogni sorta di mostri divinizzati e di Anubi abbaia- <
tore, i quali un tempo

«contro Nettuno e Venere e contro Minerva»

avevano impugnato le armi, e che ora Roma supplicava dopo averli vinti: orbene, proprio il vecchio Vittorino, che per tanti anni li aveva difesi con terrificante eloquio, non aveva arrossito di farsi schiavo del tuo Cristo e di rinascere alla tua fonte, piegando il collo al giogo dell'umiltà e chinando la fronte alla vergogna della croce.

4. O Signore, «Signore, che hai abbassato i cieli e sei disceso, <
hai toccato i monti e si son messi a fumare», in quali modi ti sei insinuato in quel petto? Leggeva – come raccontò Simpliciano – <
la Sacra Scrittura e cercava tutti i testi cristiani con sommo zelo e li studiava a fondo e diceva a Simpliciano, non in pubblico ma in privato e in gran confidenza: «Sappi che ormai sono cristiano». E quello rispondeva: «Non lo crederò né ti considererò cristiano, finché non ti avrò visto nella chiesa di Cristo». Quello allora replicava ironicamente: «Son dunque i muri a fare i cristiani?» e lo <
ripeteva spesso, che ormai era cristiano, e Simpliciano rispondeva sempre allo stesso modo e lui replicava ironizzando sui muri. In realtà temeva d'offendere i suoi amici, superbi adoratori del demonio, figurandosi che dall'alto della loro babilonica magnificenza, come da cedri del Libano che il Signore non aveva ancora abbattuto, si sarebbe rovinosamente riversata su di lui la loro inimizia. Ma dopo che, leggendo avidamente, attinse la fermezza necessaria e temette d'esser rinnegato da Cristo «dinnanzi agli angeli santi» se avesse temuto «di confessarlo davanti agli uomini», e parve a sé stesso reo di sommo crimine ad arrossire dei misteri del tuo umile Verbo senza arrossire dei riti sacrileghi dei su-

22. Vergilius, *Aen.* VIII 698-700
28-9. Ep. Gal. 5, 11
Matth. 10, 32-3

27-8. Ps. 35, 10; Eccli. 51, 34; Ev. Matth. 11,
30. Ps. 143, 5 42. Ps. 28, 5 45. Ev.

borum daemoniorum, quae imitator superbus acceperat, depu-
 50 duit vanitati et erubuit veritati subitoque et inopinatus ait
 Simpliciano, ut ipse narrabat: «Eamus in ecclesiam: christia-
 nus volo fieri». At ille non se capiens laetitia perrexit cum eo.
 Ubi autem imbutus est primis instructionis sacramentis, non
 multo post etiam nomen dedit, ut per baptismum regenerare-
 55 tur mirante Roma, gaudente ecclesia. Superbi videbant et
 irascebantur, dentibus suis stridebant et tabescebant: servo
 autem tuo dominus Deus erat spes eius et non respiciebat in
 vanitates et insanias mendaces.

5. Denique ut ventum est ad horam profitendae fidei,
 60 quae verbis certis conceptis retentisque memoriter de loco
 eminentiore in conspectu populi fidelis Romae reddi solet ab
 eis qui accessuri sunt ad gratiam tuam, oblatum esse dicebat
 Victorino a presbyteris ut secretius redderet, sicut nonnullis,
 qui verecundia trepidaturi videbantur, offerri mos erat; illum
 65 autem maluisse salutem suam in conspectu sanctae multitudi-
 nis profiteri. Non enim erat salus, quam docebat, in rhetorica,
 et tamen eam publice professus erat. Quanto minus ergo vere-
 ri debuit mansuetum gregem tuum pronuntians verbum tuum,
 qui non verebatur in verbis suis turbas insanorum? Itaque ubi
 70 ascendit ut redderet, omnes sibimet invicem, quisque ut eum
 noverat, instrepuerunt nomen eius strepitu gratulationis.
 Quis autem ibi non eum noverat? Et sonuit presso sonitu per
 ora cunctorum conlaetantium: «Victorinus, Victorinus». Cito
 sonuerunt exultatione quia videbant eum, et cito siluerunt in-
 75 tentione ut audirent eum. Pronuntiavit ille fidem veracem
 praeclara fiducia, et volebant eum omnes rapere intro in cor

50. veritati: -te F vanitati V, O (a.c.) 53. instructionum B D F M P Z -nibus H
 V 54. etiam om. S 55. superbi vid.: superbiebant B P, Z (a.c.) 56.
 dentes suos A H V 57. domine B F H 58. et: nec V Z 64. trepidari
 A H V 71. noverant A D V | strepuerunt D F M O Ve | eius om. S 72.
 autem... non male legitur in S, textu corrupto | eum non O Ve 74. qui
 O 75. eam S

perbi demoni, di cui era diventato l'orgoglioso imitatore, depose ogni pudore di fronte alla vanità e arrossì di fronte alla verità, e improvvisamente quanto inopinatamente disse a Simpliciano: «Andiamo in chiesa: voglio farmi cristiano». E quello, fuori di sé dalla gioia, ve lo accompagnò. Ricevuti là i primi rudimenti dei < misteri, non molto dopo diede anche il suo nome per essere rigenerato dal battesimo, tra lo stupore di Roma e il gaudio della Chiesa. «I superbi vedevano e s'adiravano, digrignavano i denti e si rodevano: ma per il tuo servo il Signore Dio era la sua speranza e non volgeva lo sguardo alle vanità e alle follie menzognere.»

5. Venuto alfine il momento della professione di fede, che, a Roma, quanti intendono accostarsi alla tua grazia sogliono pronunziare da un luogo elevato al cospetto del popolo dei fedeli con < le parole di una formula fissa appresa e mandata a memoria, raccontava Simpliciano che i presbiteri offrirono a Vittorino la possibilità di compiere il rito in forma privata, come si permetteva a chi si temeva che si potesse confondere per timidezza, ma egli preferì professare la sua salvezza al cospetto della santa moltitudine. Non era certo la salvezza che insegnava come retore, eppure aveva insegnato retorica pubblicamente. Quanto meno avrebbe dovuto vergognarsi di pronunziare la tua parola davanti al tuo mansueto gregge uno che non si vergognava di pronunziare le parole sue davanti a turbe di pazzi? Così, quando salì per la professione, tutti si scambiarono l'un l'altro il suo nome in un fragoroso brusio d'approvazione, ciascuno per quanto lo conosceva. E lì chi non lo conosceva? E risuonò sottovoce sulla bocca di tutti un comune, gioioso «Vittorino, Vittorino». Subito esclamarono di gioia al vederlo, subito tacquero attenti per ascoltarlo. Pronunziò il suo atto di vera fede con luminosa sicurezza, e tutti avrebbero

suum. Et rapiebant amando et gaudendo: hae rapientium manus erant.

- III 6. Deus bone, quid agitur in homine, ut plus gaudeat de salute desperatae animae et de maiore periculo liberatae quam si spes ei semper affuisset aut periculum minus fuisset? Etenim tu quoque, misericors Pater, plus gaudes de uno pae-
 5 nitente quam de nonaginta novem iustis, quibus non opus est paenitentia. Et nos cum magna iucunditate audimus, cum audimus quam exultantibus pastoris umeris reportetur ovis quae erraverat, et dragma referatur in thesauros tuos conlaetantibus vicinis mulieri quae invenit, et lacrimas excutit gaudium
 10 sollemnitatis domus tuae, cum legitur in domo tua de minore filio tuo quoniam *mortuus erat et revixit, perierat et inventus est*. Gaudes quippe in nobis et in angelis tuis sancta caritate sanctis. Nam tu semper idem, qui ea quae non semper nec eodem modo sunt eodem modo semper nosti omnia.
- 15 7. Quid ergo agitur in anima, cum amplius delectatur inventis aut redditis rebus, quas diligit, quam si eas semper habuisset? Contestantur enim et cetera et plena sunt omnia testimoniis clamantibus: «Ita est». Triumphat victor imperator et non vicisset nisi pugnavisset, et quanto maius periculum
 20 fuit in proelio, tanto est gaudium maius in triumpho. Iactat tempestas navigantes minaturque naufragium, omnes futura morte pallescunt: tranquillatur caelum et mare, et exultant nimis quoniam timuerunt nimis. Aeger est carus et vena eius malum renuntiat; omnes, qui eum salvum cupiunt, aegrotant
 25 simul animo: fit ei recte et nondum ambulat pristinis viribus,

77. haec M (a.c.) beae F G V

III 7. exultantis B P Z

V 13. qui: quia M S V Sk

(a.c.)

11. tuo om. B P Z | fuerat S

20. gaudio O (a.c.)

12. gaudens A H

22. mare: terra O

voluta rapirlo dentro il proprio cuore. E lo rapirono con l'amore e con la gioia: erano queste le mani dei rapitori.

III 6. Buon Dio, cosa avviene nell'uomo che lo fa gioire della salvezza d'un'anima che aveva cessato di sperare ed è stata liberata da un pericolo maggiore più che se non avesse mai perso la speranza o il pericolo fosse stato minore? Ma anche tu, padre misericordioso, ti rallegri maggiormente «per uno solo che si pente che non per novantanove giusti, che non necessitano di pentimento». E anche noi proviamo gran gioia a sentire di pastori esultanti che riportano in spalla la pecora smarrita, o d'una donna che tra le congratulazioni dei vicini ripone nel suo forziere la dracma ritrovata, e corrono lacrime di gioia per la festa «della tua casa», quando nella tua casa leggiamo del tuo figlio minore, «che era morto ed è rinato, che era perduto ed è stato ritrovato». Sei tu che gioisci in noi e nei tuoi angeli, santi di santo amore. Poiché, sempre uguale a te stesso, le cose che non sono né sempre né nello stesso modo, tutte nello stesso modo e sempre le conosci.

7. Cos'avviene dunque nell'anima che la fa gioire delle cose perdute e ritrovate che ama, più che se le avesse sempre conservate? Ogni altra cosa lo conferma e ogni luogo è pieno di testimoni che proclamano: «È così!». Il comandante vittorioso celebra il trionfo e non avrebbe vinto se non avesse combattuto, e quanto più grande è stato il pericolo corso in battaglia, tanto più grande è la gioia nel trionfo. Una tempesta sballotta i naviganti e minaccia un naufragio; tutti sbiancano in viso per la morte imminente: si placa il cielo e il mare, e troppo esultano perché troppo hanno temuto. È malata una persona cara e il polso rivela il suo stato; tutti quelli che la vorrebbero salva s'ammalano con lei in cuor loro: poi migliora, e non ha ancora ripreso a camminare con l'ener-

III 1. Ev. Luc. 15, 4-7
8-9 10. Ps. 25, 8
28) 14. Dan. 13, 42

7. Ev. Luc. 15, 4-6; Ps. 118, 176
11. Ev. Luc. 15, 24
21-2. Vergilius, *Aen.* IV 644

8. Ev. Luc. 15,
13. Ep. Hebr. 1, 12 (Ps. 101,

et fit iam tale gaudium, quale non fuit cum antea salvus et fortis ambularet. Easque ipsas voluptates humanae vitae etiam non inopinatis et praeter voluntatem inruentibus sed institutis et voluntariis molestiis homines adquirunt. Edendi
 30 et bibendi voluptas nulla est, nisi praecedat esuriendi et sitiendi molestia. Et ebriosi quaedam salsiuscula comedunt, quo fiat molestus ardor, quem dum extinguit potatio, fit delectatio. Et institutum est ut iam pactae sponsae non tradantur statim, ne vile habeat maritus datam, quam non suspiraverit
 35 sponsus dilatam.

8. Hoc in turpi et execranda laetitia, hoc in ea quae concessa et licita est, hoc in ipsa sincerissima honestate amicitiae, hoc in eo qui mortuus erat et revixit, perierat et inventus est: ubique maius gaudium molestia maiore praeceditur. Quid est
 40 hoc, domine Deus meus, cum tu aeternum tibi, tu ipse sis gaudium, et quaedam de te circa te semper gaudeant? Quid est quod haec rerum pars alternat defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus? An is est modus earum, et tantum dedisti eis, cum a summis caelorum usque ad ima terrarum, ab
 45 initio usque in finem saeculorum, ab angelo usque ad vermiculum, a motu primo usque ad extremum omnia genera bonorum et omnia iusta opera tua suis quaeque sedibus locares et suis quaeque temporibus ageres? Ei mihi, quam excelsus es in excelsis et quam profundus in profundis! Et nusquam recedis,
 50 et vix redimus ad te.

IV 9. Age, Domine, fac excita et revoca nos, accende et rape, flagra dulcesce: amemus curramus. Nonne multi ex pro-

31. *salsiuncula* F G V 32. *fit: sit* A D H 34. *vile* G O S V Sk Ve: -em
 cett. codd. Pe (recte?) | *suspiravit* A H -raverat B 39. *maiori* D -ra M
 (a.c.) 41. *et om.* O 45. *in: ad* A H V 49. *es post profundus* add. A
 B H P V Z

IV 1. *et fac et excita* B P Z 2. *fragla* S V Z *fragra* O (a.c., ut vid.) | *iam ante*
amemus add. B D F P Z | *et ante curramus* add. B P Z 2-3. *profundiori* D F

gia di prima che già s'avverte una contentezza che non c'era prima, quando camminava in forza e in salute. I piaceri stessi della vita umana, gli uomini se li procurano mediante fastidi, non solo imprevisi e involontariamente patiti, ma anche previsti e volontari. Nel mangiare e nel bere non c'è alcun piacere, se non è preceduto dal disagio della fame e della sete. I bevitori mangiano certe salse piccanti che aggravano l'arsura, e il piacere sta appunto nell'estinguerla bevendo. E c'è l'usanza che la sposa non sia consegnata subito, dopo il fidanzamento: affinché il marito non la disprezzi come cosa di poco conto per averla avuta senza averla sospirata un po' da fidanzato.

8. Così è nelle gioie turpi ed esecrande, così in quelle permesse e lecite, così nella purezza dell'amicizia più sincera, così «in colui che era morto ed è rinato, che era perduto ed è stato ritrovato»: dovunque una gioia più grande è preceduta da un più grande disagio. Ma cos'è questo, Signore mio Dio, dal momento che tu, eterno a te stesso, sei tu stesso la gioia, e talune creature, a te d'intorno, di te godono perennemente? Perché invece in questa parte del creato s'avvicendano declino e ascesa, contrasto e accordo? O è appunto questo il suo limite, la parte che le hai assegnato, allorché «dalla sommità dei cieli» alla profondità della terra, dall'inizio alla fine dei secoli, dall'angelo all'ultimo verme, dal primo moto all'ultimo collocasti ogni genere di cose buone e tutte le tue giuste opere ciascuna al suo posto e ciascuna attuasti al suo tempo? Ahimè, quanto sei eccelso nelle cose eccelse e profondo in quelle profonde! Tu non ti allontani da nessuna parte, <
ma noi a fatica torniamo a te. <

IV 9. Orsù, Signore, agisci e noi sveglia e richiama, accendi e rapisci, infiamma e addolcisci: amiamo, corriamo. Non sono forse

38. Ev. Luc. 15, 24
Ps. 112, 4

39-40. Ex. 13, 14

44. Ev. Matth. 24, 31

48.

fundiore tartaro caecitatis quam Victorinus redeunt ad te et accedunt et inluminantur recipientes lumen, quod si qui recipiunt, accipiunt a te potestatem ut filii tui fiant? Sed si minus noti sunt populis, minus de illis gaudent etiam qui noverunt eos. Quando enim cum multis gaudetur, et in singulis uberius est gaudium, quia fervefaciunt se et inflammantur ex alterutro. Deinde, quod multis noti, multis sunt auctoritati ad salutem et multis praeceunt secuturis, ideoque multum de illis et qui eos praecesserunt laetantur, quia non de solis laetantur. Absit enim ut in tabernaculo tuo prae pauperibus accipiantur personae divitum aut prae ignobilibus nobiles, quando potius infirma mundi elegisti ut confunderes fortia, et ignobilia huius mundi elegisti et contemptibilia et ea quae non sunt, tamquam sint, ut ea quae sunt evacuares. Et tamen idem ipse minimus apostolorum tuorum, per cuius linguam tua ista verba sonuisti, cum Paulus pro consule per eius militiam debellata superbia sub lene iugum Christi tui missus esset regis magni provincialis effectus, ipse quoque ex priore Saulo Paulus vocari amavit ob tam magnae insigne victoriae. Plus enim hostis vincitur in eo, quem plus tenet et de quo plures tenet. Plus autem superbos tenet nomine nobilitatis et de his plures nomine auctoritatis. Quanto igitur gratius cogitabatur Victorini pectus, quod tamquam inexpugnabile receptaculum diabolus obtinuerat, Victorini lingua, quo telo grandi et acuto multos peremerat, abundantius exultare oportuit filios tuos, quia rex noster alligavit fortem, et videbant vasa eius erepta mundari

9. *multi sunt* A H P V, D (a.c.) | *auctoritate* B P G
si sint M 17. *tu* V Z 17-8. *verba: vera* O 16. *sint: quae sint* B D P Z
M O (p.c.) 19. *leni* G | *iugo* B G P 20. *priori* D V 22. *plus* (2):
plures S V 23. *autem: enim* S 25. *tam* S 26. *linguam* A D F G H
M V 27. *perimerat* A B F P, H (a.c.) | *qua* S

in molti che da un tartaro di cecità ancor più profondo di quello <
 di Vittorino ritornano a te e s'illuminano a ricevere la tua luce, e
 quanti la ricevono ricevono da te il potere di diventare tuoi figli?
 Se però son poco noti alla gente, poco di loro gioiscono anche
 quanti li conoscono. Quando infatti si è in molti a gioire, anche
 nei singoli la gioia è più grande, poiché ci si riscalda e infiamma
 l'un l'altro. Inoltre, chi è noto a molti, a molti è di stimolo alla
 salvezza e molti precede che lo seguiranno, ed è per questo che
 tanto ne gioiscono anche quanti l'hanno preceduto, perché non è
 solo per lui che gioiscono. Non sia mai che nella tua tenda i ricchi
 siano accolti meglio dei poveri e i nobili meglio dei plebei, perché
 anzi «hai scelto ciò che è debole in questo mondo per confondere
 ciò che è forte, e hai scelto ciò che in questo mondo è vile e spre-
 gevole e ciò che non è nulla, come se fosse qualcosa, per abolire
 ciò che è». E tuttavia persino quell'«ultimo dei tuoi apostoli»,
 della cui lingua ti servisti per far risuonare queste parole, allorché <
 ebbe sconfitto con le sue armi la superbia del proconsole Paolo e <
 l'ebbe fatto passare sotto il lieve giogo del tuo Cristo, rendendolo
 semplice suddito di un grande re, lui pure amò chiamarsi, anziché <
 Saulo come per l'innanzi, Paolo, a vessillo di sì grande vittoria. <
 Più completa è infatti la sconfitta del nemico in chi è più salda-
 mente in suo potere e col quale tiene in suo potere molti altri: tie-
 ne meglio in suo potere i superbi col prestigio della nobiltà, e tan-
 ti di più, valendosi di costoro, col prestigio dell'autorità. E quan-
 to più gradito correva il pensiero al cuore di Vittorino, che il de-
 monio aveva presidiato come cittadella inespugnabile, e alla lin-
 gua di Vittorino, dardo possente e acuminato con cui aveva dato
 morte a tanti, tanto più piena fu certo l'esultanza dei tuoi figli,
 perché il nostro re aveva «incatenato un forte», e vedevano i vasi <

IV 4. Ps. 33, 6 4-5. Ev. Io. 1, 9, 12 12. Deut. 1, 17; Ep. Iac. 2, 1
 14. 1 Ep. Cor. 1, 27-8 15. Ep. Rom. 4, 17 17. 1 Ep. Cor. 15, 9
 18. Act. Ap. 13, 7-12 18-9. Vergilius, *Aen.* VI 853 19. Ev. Matth. 11, 30 27-8. Ev. Matth. 12, 29; 2 Ep. Tim. 2, 21

et aptari in honorem tuum et fieri utilia Domino ad omne
 30 opus bonum.

V 10. Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino
 ista narravit, exarsi ad imitandum: ad hoc enim et ille narra-
 verat. Posteaquam vero et illud addidit quod imperatoris Iu-
 liani temporibus lege data prohibiti sunt christiani docere lit-
 5 teraturam et oratoriam – quam legem ille amplexus loquacem
 scholam deserere maluit quam Verbum tuum, quo linguas in-
 fantum facis disertas – non mihi fortior quam felicius visus
 est, quia invenit occasionem vacandi tibi. Cui rei ego suspira-
 bam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Velle
 10 meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et
 constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libi-
 do, et dum servitur libidini facta est consuetudo, et dum con-
 suetudini non resistitur facta est necessitas. Quibus quasi an-
 sulis sibimet innexis – unde catenam appellavi – tenebat me
 15 obstrictum dura servitus. Voluntas autem nova, quae mihi es-
 se coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola
 certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem
 vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus alia
 nova, illa carnalis illa spiritalis, confligebant inter se atque
 20 discordando dissipabant animam meam.

II. Sic intellegebam me ipso experimento id quod lege-
 ram, quomodo caro concupisceret adversus spiritum et spiri-
 tus adversus carnem, ego quidem in utroque, sed magis ego in
 eo quod in me approbavam, quam in eo quod in me improba-
 25 bam. Ibi enim magis iam non ego, quia ex magna parte id pa-

V 6. *quo: qui* A H *quod* F M 11. *ex om.* S 14. *et ante tenebat* add. B P
 Z 16. *colere* S 17. *suspirandam* S 18. *vetustate* O S Z Sk Ve: -tem
 cett. codd. 24-5. *quam... improbam* om. S

che gli erano stati tolti ripuliti e riadattati in tuo onore e resi «utili al Signore per ogni opera buona».

V 10. Ma quando il tuo servo Simpliciano m'ebbe narrato la storia di Vittorino, bruciaii dal desiderio di imitarlo: ed era proprio per questo che me l'aveva narrata. Quando poi aggiunse anche questo, che al tempo dell'imperatore Giuliano un editto aveva vietato ai cristiani di insegnare letteratura e retorica, e che a tale legge egli s'era piegato, preferendo abbandonare la scuola delle chiacchiere anziché la tua Parola «con la quale rendi eloquente la lingua di chi non sa parlare», a me non parve più coraggioso che fortunato, poiché v'aveva colto l'opportunità di dedicarsi interamente a te. Ciò a cui aspiravo a mia volta, impedito non da ferree catene altrui, bensì da ferrea volontà mia. Il mio volere era in mano al nemico, che ne aveva fatto una catena e mi teneva imprigionato. Giacché la volontà traviata genera la passione e la soggezione alla passione genera l'abitudine e il cedimento all'abitudine genera la necessità. Con questa specie di anelli aggangiati l'un l'altro – perciò ho parlato di «catena» – mi teneva avvinghiato una dura schiavitù. Ma la volontà nuova, che stava nascendo in me, di servirti gratuitamente e goderti, Dio, unica felicità sicura, non era ancora in grado di prevalere sulla vecchia, rafforzata dal tempo. Così le mie due volontà, una vecchia e una nuova, l'una carnale e l'altra spirituale, erano in conflitto tra loro e nella loro discordia dissipavano la mia anima.

11. Esperimentavo così in me stesso il significato di ciò che avevo letto: come «la concupiscenza della carne» fosse «contro lo spirito» e «quella dello spirito contro la carne», essendo me stesso nell'uno e nell'altra, ma più me stesso in ciò che in me approvavo che non in ciò che disapprovavo. Qui infatti di me non c'era quasi più niente, poiché per la maggior parte era un subire non

tiebar invitus quam faciebam volens. Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quonollem perveneram. Et quis iure contradiceret, cum peccantem iusta poena sequeretur? Et non erat iam illa excusatio,
 30 qua videri mihi solebam propterea me nondum contempto saeculo servire tibi, quia incerta mihi esset perceptio veritatis: iam enim et ipsa certa erat. Ego autem adhuc terra obligatus militare tibi recusabam et impedimentis omnibus sic timebam expediri, quemadmodum impediri timendum est.

35 12. Ita sarcina saeculi, velut somno assolet, dulciter premebar, et cogitationes, quibus meditabar in te, similes erant conatibus expergisci volentium, qui tamen superati soporis altitudine remerguntur. Et sicut nemo est qui dormire semper velit, omniumque sano iudicio vigilare praestat, differt tamen
 40 plerumque homo somnum excutere, cum gravis torpor in membris est, eumque iam displicentem carpit libentius, quamvis surgendi tempus advenerit: ita certum habebam esse melius tuae caritati me dedere quam meae cupiditati cedere; sed illud placebat et vincebat, hoc libebat et vinciebat. Non enim
 45 erat quod tibi responderem dicenti mihi: *Surge qui dormis et exurge a mortuis, et inluminabit te Christus*, et undique ostendenti vera te dicere, non erat omnino quid responderem veritate convictus nisi tantum verba lenta et somnolenta: «Modo», «Ecce modo», «Sine paululum». Sed «modo et modo»
 50 non habebat modum et «sine paululum» in longum ibat. Frustra condelectabar legi tuae secundum interiorem hominem, cum alia lex in membris meis repugnaret legi mentis

29. ulla A B H O P nullae V
 M P Z 37. volentibus O
 lectabatur S

30. quae O quia V, F (a.c.) | nondum me B F G
 44. vinciebat: vincebat B F M 51. conde-

volendo piuttosto che un agire volendo. E tuttavia l'abitudine < s'era fatta più combattiva contro di me, e ciò veniva da me, poiché volendo ero giunto dove non avrei voluto. E con che diritto ci si poteva opporre, se al peccatore toccava una giusta pena? Né valeva più la scusa di prima, quando amavo pensare che non lasciavo ancora il mondo per servirti perché avevo una percezione incerta della verità: ormai anch'essa era del tutto certa. Ma io, ancor legato alla terra, rifiutavo di farmi tuo soldato, e temevo di uscire da tutti i ceppi proprio come avrei dovuto temere di esserne incatenato.

12. Così, il fardello della vita mondana, come accade nel sonno, mi pesava dolcemente, e i pensieri che ti rivolgevo assomigliavano agli sforzi di chi vorrebbe svegliarsi ma, vinto dalla profondità dell'assopimento, ripiomba nel sonno. E come non c'è chi voglia dormire sempre, e per comune buon senso è preferibile star svegli, e tuttavia, quando il torpore appesantisce le membra, amiamo ritardare il momento di scuoterci dal sonno, e pur avendone già abbastanza lo assaporiamo con più gusto, sebbene sia giunto il momento di alzarci: così ero certo ch'era meglio consegnarmi tutto al tuo amore che cedere alla mia passione, ma quello mi piaceva e vinceva, questo mi era gradito e mi avvinceva. Non sapevo cosa rispondere a te che mi dicevi: «Sorgi, tu che dormi, e risorgi dai morti, e Cristo ti illuminerà», e mentre dovunque mi mostravi la verità di quanto dicevi, io, pur di tale verità convinto, non sapevo rispondere se non parole strascicate e sonnolente come «Tra poco», «Ecco, tra poco», «Ancora un istante». Ma quei «tra poco e tra poco» duravano non poco e quell'«ancora un istante» durava un'eternità. Vanamente mi compiacevo «della tua legge secondo l'uomo interiore», quando «un'altra legge, nelle mie membra, lottava contro la legge della mia mente e mi face-

meae et captivum me duceret in lege peccati, quae in membris
 meis erat. Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua
 55 trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in
 eam volens inlabitur. Miserum ergo me quis liberaret de cor-
 pore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum, domi-
 num nostrum?

VI 13. Et de vinculo quidem desiderii concubitus, quo ar-
 tissimo tenebar, et saecularium negotiorum servitute quemad-
 modum me exemeris, narrabo et confitebor nomini tuo, Do-
 mine, adiutor meus et redemptor meus. Agebam solita cres-
 5 cente anxitudine et cotidie suspirabam tibi, frequentabam ec-
 clesiam tuam, quantum vacabat ab eis negotiis sub quorum
 pondere gemebam. Mecum erat Alypius otiosus ab opere iuris
 peritorum post assessionem tertiam, expectans quibus iterum
 consilia venderet, sicut ego vendebam dicendi facultatem, si
 10 qua docendo praestari potest. Nebridius autem amicitiae
 nostrae cesserat, ut omnium nostrum familiarissimo Verecun-
 do, Mediolanensi et civi et grammatico, subdoceret, vehe-
 menter desideranti et familiaritatis iure flagitanti de numero
 nostro fidele adiutorium, quo indigebat nimis. Non itaque
 15 Nebridium cupiditas commodorum eo traxit – maiora enim
 posset, si vellet, de litteris agere – sed officio benivolentiae
 petitionem nostram contemnere noluit amicus dulcissimus et
 mitissimus. Agebat autem illud prudentissime cavens innotes-
 cere personis secundum hoc saeculum maioribus, devitans in
 20 eis omnem inquietudinem animi, quem volebat habere libe-
 rum et quam multis posset horis feriatum ad quaerendum ali-
 quid vel legendum vel audiendum de sapientia.

55. *etiam* accedit C | *eo: et* A F H

VI 3. *me* om. P S

IX, III 1)

P Z

5. *anxitudine* S, D O (a.c.), Ve: *anxiet-* cett. codd. Sk (cf.

10. *qua: quando* O

13. *flagitandi* F *flagranti* M S

56. *ea* G M V | *liberet* S -at V

11. *nostrorum* O nos C

21. *possit* C D F

12. *subderet* B

va prigioniero sotto la legge del peccato, che era nelle mie membra». E questa legge del peccato è la forza dell'abitudine, che trascina e lega l'anima anche suo malgrado, e giustamente, poiché vi cade di sua volontà. Chi dunque poteva liberarmi, nella mia miseria, «da questo corpo di morte» se non «la tua grazia per Gesù Cristo, nostro signore»?

VI 13. E ora narrerò in che modo tu mi liberasti dalla catena del desiderio carnale, che strettissimamente mi legava, e dalla schiavitù degli affari mondani, e «lo confesserò a gloria del tuo nome, Signore, mio soccorritore e mio redentore». Facevo le solite cose, con ansietà crescente, e ogni giorno levavo a te i miei sospiri, e frequentavo la tua chiesa non appena me lo consentivano gli affari sotto il cui peso gemevo. Era con me Alipio, libero dagli impegni legali dopo tre assessorati, in attesa di qualcuno a cui vendere di nuovo i suoi pareri, così come io vendevo l'arte di parlare, sempre che la si possa trasmettere con l'insegnamento. Quanto a Nebridio, cedendo alla nostra amicizia era diventato assistente, nell'insegnamento, di Verecondo, cittadino milanese e maestro di scuola, intimo di noi tutti, che aveva vivamente desiderato e chiesto con insistenza in nome dell'amicizia uno tra noi che gli desse quell'aiuto fedele di cui tanto abbisognava. Non fu certo l'avidità di guadagno ad attrarre Nebridio – avrebbe potuto, volendo, ricavare assai di più dalla pratica delle lettere – bensì un affettuoso riguardo: amico dolcissimo e mitissimo, non aveva voluto respingere la nostra richiesta. Agì del resto con grande saggezza, evitando di farsi notare dai personaggi in vista «secondo questo mondo», e sottraendosi in tal modo a ogni inquietudine dell'animo, che voleva avere libero e per quante più ore possibile disponibile alla ricerca, alla lettura, all'ascolto della sapienza.

56. Ep. Rom. 7, 24-5

VI 3. Ps. 53, 8

4. Ps. 18, 15

19. Ep. Eph. 2, 2

14. Quodam igitur die – non recolo causam qua erat absens Nebridius – cum ecce ad nos domum venit ad me et Alypium Ponticianus quidam, civis noster, in quantum Afer, praeclare in palatio militans: nescio quid a nobis volebat. Et consedimus ut conloqueremur. Et forte supra mensam lusoriam, quae ante nos erat, attendit codicem: tulit aperuit invenit apostolum Paulum, inopinate sane; putaverat enim aliquid de libris, quorum professio me conterebat. Tum vero arridens meque intuens gratulatorie miratus est quod eas et solas prae oculis meis litteras repente comperisset. Christianus quippe et fidelis erat et saepe tibi, Deo nostro, prosternebatur in ecclesia crebris et diuturnis orationibus. Cui ego cum indicassem illis me scripturis curam maximam impendere, ortus est sermo, ipso narrante de Antonio Aegypto monacho, cuius nomen excellenter clarebat apud servos tuos, nos autem usque in illam horam latebat. Quod ille ubi comperit, immoratus est in eo sermone insinuans tantum virum ignorantibus et admirans eandem nostram ignorantiam. Stupebamus autem audientes tam recenti memoria et prope nostris temporibus testatissima mirabilia tua in fide recta et catholica ecclesia. Omnes mirabamur, et nos quia tam magna erant, et ille quia inaudita nobis erant.
15. Inde sermo eius devolutus est ad monasteriorum greges et mores suaveolentiae tuae et ubera deserta heremi, quorum nos nihil sciebamus. Et erat monasterium Mediolani plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore, et non noveramus. Pertendebat ille et loquebatur adhuc, et nos intenti tacebamus. Unde incidit ut diceret nescio quando se et tres alios contubernales suos, nimirum apud Treve-

24. venit domum O 30. tunc F G M V 38. illa hora F G V 47.
 mediolanii B P S Z Sk -ano F 51-2. treberos G O S triberos F triveros C (a.c.)

14. Un giorno, dunque, ecco che viene a trovarci, me e Alipio – Nebridio non c'era, non ricordo perché –, un certo Ponticiano, < nostro concittadino in quanto africano, che aveva una posizione molto importante a palazzo: non so cosa volesse da noi. Ci sedemmo per conversare. Il caso volle che, sopra un tavolo da gioco che ci stava davanti, egli notasse un libro: lo prese, lo aprì, trovò < l'apostolo Paolo, e fu, per lui, una vera sorpresa: si aspettava, infatti, che fosse uno dei libri che mi affaticavo a spiegare a scuola. Allora mi guardò sorridendo e si congratulò con me, dicendosi piacevolmente sorpreso d'avermi colto a leggere quel libro, e quello solo. Era appunto cristiano, e battezzato, e spesso si prosternava in chiesa davanti a te, Dio nostro, in frequenti e diuturne preghiere. Avendogli io replicato che mi dedicavo col massimo impegno a quel libro, ne nacque una conversazione, ed egli narrò < di Antonio, il monaco egiziano, il cui nome rifulgeva di chiara fama tra i tuoi servi, ma era rimasto, sino a quel momento, a noi ignoto. Quando se ne rese conto, si dilungò nei particolari, spie- < gando un così grand'uomo a noi che l'ignoravamo e stupendosi della nostra stessa ignoranza. Ci stupivamo noi pure, a udire «le tue meraviglie» così ben attestate nella retta fede e nella Chiesa cattolica, e così recenti da esser quasi contemporanee. Tutti eravamo meravigliati: noi che fossero così grandi, lui che non ne avessimo mai udito parlare.

15. Passò poi a raccontare della moltitudine dei monasteri, della vita ispirata alla tua soave fragranza, dei fecondi deserti dell'eremo, cose di cui nulla sapevamo. Anche a Milano c'era un monastero pieno di buoni fratelli, fuori le mura, cui provvedeva Ambrogio, e noi non lo sapevamo. Quello, infervorato, continuava a parlare, e noi, rapiti, ascoltavamo. Venne così a dire che, non ricordo quando ma il luogo era sicuramente Treviri, lui e tre <

- ros, cum imperator promeridiano circensium spectaculo tene-
retur, exisse deambulatum in hortos muris contiguos atque il-
lic, ut forte combinati spatiabantur, unum secum seorsum et
55 alios duos itidem seorsum pariterque digressos; sed illos vaga-
bundos inruisse in quandam casam, ubi habitabant quidam
servi tui spiritu pauperes, qualium est regnum caelorum, et in-
venisse ibi codicem in quo scripta erat vita Antonii. Quam le-
gere coepit unus eorum et mirari et accendi et inter legendum
60 meditari arripere talem vitam et relictam militiam saeculari servi-
re tibi. Erant autem ex eis, quos dicunt agentes in rebus. Tum
subito repletus amore sancto et sobrio pudore iratus sibi co-
niecit oculos in amicum et ait illi: «Dic, quaeso te, omnibus
istis laboribus nostris quo ambimus pervenire? Quid quaeri-
65 mus? Cuius rei causa militamus? Maior ne esse poterit spes
nostra in palatio, quam ut amici imperatoris simus? Et ibi
quid non fragile plenumque periculis? Et per quot pericula
pervenitur ad grandius periculum? Et quando istuc erit? Ami-
cus autem Dei, si voluero, ecce nunc fio». Dixit hoc et turbi-
70 dus parturitione novae vitae reddidit oculos paginis: et lege-
bat et mutabatur intus, ubi tu videbas, et exuebatur mundo
mens eius, ut mox apparuit. Namque dum legit et volvit fluc-
tus cordis sui, infremuit aliquando et discrevit decrevitque
meliora iamque tuus ait amico suo: «Ego iam abrui me ab il-
75 la spe nostra et Deo servire statui et hoc ex hac hora, in hoc
loco aggredior. Te si piget imitari, noli adversari». Respondit
ille adhaerere se socium tantae mercedis tantaeque militiae.
Et ambo iam tui aedificabant turrem sumptu idoneo relin-
quendi omnia sua et sequendi te. Tunc Ponticianus et qui cum

52. *exspectaculo* B P Z

serviret C D P

P Z, M (p.c.) | *istud* A C D F G V, M (p.c.)M *iam quietus* A C D V(p.c.) *urrem* S56. *quidam: quidem* V, P (a.c.) *quondam* F61. *tum* C D O S Sk Ve: *tunc* cett. codd.74. *iamque tuus: iam iamque tuus*77. *socio* B P Z, M (p.c.)79. *sua* om. B P Z | *tum* B O P Z

60-1.

68. *quamdiu* B78. *turrim* B, H M V

suoi camerati, mentre l'imperatore era trattenuto dallo spettacolo pomeridiano del circo, se ne erano usciti a passeggiare nei giardini attigui alle mura e lì, mentre se ne andavano appaiati a caso, lui e un altro da una parte gli altri due dall'altra, si persero di vista; ma questi ultimi capitarono girovagando in una capanna abitata da alcuni tuoi servi «poveri di spirito», dei quali «è il regno dei cieli», e vi trovarono un libro, in cui era scritta la vita di Antonio. Uno dei due prese a leggerla e a stupirsi e a infiammarsi e a progettare, mentre ancora leggeva, di abbracciare quella vita e, abbandonato il servizio secolare, dedicarsi al tuo. Erano, lui e l'altro, di quei funzionari detti «agenti amministrativi». Così, ricolmo d'un tratto di santo amore e irato con sé stesso di sobria vergogna, guardò fisso l'amico e gli disse: «Dimmi, ti prego, dove vogliamo arrivare con tutte queste nostre fatiche? Cosa cerchiamo? A che scopo serviamo nell'amministrazione? Possiamo avere una speranza più grande, a corte, di quella di diventare amici dell'imperatore? E anche in questo, cosa c'è che non sia fragile e pieno di pericoli? E per quanti pericoli bisogna passare per giungere a un pericolo ancor maggiore? E questo quando accadrà? Ma amico di Dio, se voglio, ecco lo divento all'istante». Così disse e nel travaglio del parto di questa nuova vita tornò con gli occhi al libro: e leggeva e mutava di dentro, dove tu vedevi, e la sua mente si spogliava del mondo, come ben presto apparve. Mentre infatti leggeva e s'agitava l'onda del suo cuore, a un tratto ebbe un fremito, fece la scelta e scelse per il meglio e, già tuo, disse al suo amico: «Mi sono ormai strappato a quella nostra speranza e ho deciso di servire Dio: a cominciare da questo momento e da questo luogo. Se non te la senti di imitarmi, almeno non ostacolarli». L'altro rispose che lo seguiva, per condividere sì grande ricompensa e sì alto servizio. Ed entrambi, già tuoi, edificavano la torre al giusto prezzo di lasciare ogni loro avere e di seguirli. A

57. Ev. Matth. 5, 3

78. Ev. Luc. 14, 28

62. Ps. 4, 5

78-9. Ev. Matth. 19, 27

68-9. Iudith 8, 22; Ep. Iac. 2, 23

- 80 eo per alias horti partes deambulabat, quaerentes eos deven-
runt in eundem locum et inveniētes admonuerunt ut redi-
rent, quod iam declinasset dies. At illi narrato placito et pro-
posito suo, quoque modo in eis talis voluntas orta esset atque
firmata, petiverunt ne sibi molesti essent, si adiungi recusa-
85 rent. Isti autem nihilo mutati a pristinis flevērunt se tamen,
ut dicebat, atque illis pie congratulati sunt et commendave-
runt se orationibus eorum et trahentes cor in terra abierunt in
palatium, illi autem affigentes cor caelo manserunt in casa. Et
habebant ambo sponsas: quae posteaquam hoc audierunt, di-
90 caverunt etiam ipsae virginitatem tibi.

- VII 16. Narrabat haec Ponticianus. Tu autem, Domine,
inter verba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a
dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et
constituebas me ante faciem meam, ut viderem quam turpis
5 essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et
videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. Et si co-
nabar a me avertere aspectum, narrabat ille quod narrabat, et
tu me rursus opponebas mihi et impingebas me in oculos
meos, ut invenirem iniquitatem meam et odissem. Noveram
10 eam, sed dissimulabam et cohibebam et obliviscebar.

17. Tunc vero quanto ardentius amabam illos, de quibus
audiebam salubres affectus, quod se totos tibi sanandos dede-
rant, tanto execrabilius me comparatum eis oderam, quoniam
multi mei anni mecum effluerant – forte duodecim anni – ex
15 quo ab undevicensimo anno aetatis meae lecto Ciceronis Hor-
tensio excitatus eram studio sapientiae, et differebam con-

80. *deambulabat* A H P, O (a.c.), Ve: *-bant* cett. codd. Sk (cf. Isnenghi
14) 83. *est* S 85. *nihil* H S Sk 86. *decebat* C F G 87. *terram*
A F H M V Z

VII 7. *a me avertere* B M P S Z Sk: *a me vertere* F *avertere a me* cett. codd.
Ve 9. *meam* om. S

questo punto Ponticiano e quello che passeggiava con lui in altra parte del giardino, messisi a cercarli, giunsero in quello stesso luogo, ve li trovarono e li esortarono a tornare, perché il giorno ormai finiva. Ma quelli raccontarono della decisione presa, del proposito fatto, di come una tal volontà era nata in loro e si era affermata, e li pregarono di non creare difficoltà, qualora non intendessero unirsi a loro. I due, pur non modificando le loro idee, piansero su di sé, come diceva Ponticiano, si congratularono affettuosamente con loro e si raccomandarono alle loro preghiere; poi, riportati i loro cuori in terra, se ne andarono al palazzo, mentre gli altri, fissati i loro cuori in cielo, rimasero nella capanna. Erano entrambi promessi: le fidanzate, udite queste cose, dedicarono anch'esse a te la loro verginità.

VII 16. Questo narrava Ponticiano. Ma tu, Signore, mentre lui parlava, mi ritorcevi verso me stesso, distogliendomi il volto < dalla schiena, verso cui m'ero rigirato per non guardarmi, e mi ponesti dinnanzi alla mia faccia, perché vedessi quant'ero brutto, quanto deforme e sozzo, macchiato e piagato. Vedevo e inorridivo, e non c'era dove fuggire lontano da me. E se anche tentavo di distogliere da me lo sguardo, restava quello col suo racconto, e tu tornavi a girarmi dalla mia parte e mi mettevi a forza davanti ai miei occhi, perché scoprissi la mia malvagità e l'odiassi. La conoscevo, ma la nascondevo, reprimevo, dimenticavo.

17. Ma ora, quanto più ardentemente amavo quei giovani a udire la salutare passione con cui s'erano dati tutti a te per esser guariti, tanto più sprezzantemente, a loro confronto, odiavo me stesso, poiché molti miei anni erano fuggiti via con me – forse dodici anni – da quando, nel diciannovesimo anno di mia vita, leggendo l'*Ortensio* di Cicerone, ero stato risvegliato allo studio < della sapienza; e differivo il momento di rompere con la felicità

82. Ev. Luc. 9, 12; 24, 29

VII 4. Ps. 49, 21

6. Ps. 138, 7; Seneca, *Tranq.* 2, 14

9. Ps. 35, 3

tempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare, cuius non inventio sed vel sola inquisitio iam praeponenda erat etiam inventis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus. At ego adulescens miser
 20 valde, miser in exordio ipsius adulescentiae etiam petieram a te castitatem et dixeram: «Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo». Timebam enim ne me cito exaudires et cito sanares a morbo concupiscentiae, quem malebam expleri
 25 quam extinguui. Et ieram per vias pravas superstitione sacrilega, non quidem certus in ea, sed quasi praeponens eam ceteris quae non pie quaerebam, sed inimice oppugnabam.

18. Et putaveram me propterea differre de die in diem contempta spe saeculi te solum sequi, quia non mihi apparebat certum aliquid quo dirigerem cursum meum. Et venerat
 30 dies quo nudarer mihi et increparet in me conscientia mea: «Ubi est lingua? Nempe tu dicebas propter incertum verum nolle te abicere sarcinam vanitatis. Ecce, iam certum est, et illa te adhuc premit umerisque liberioribus pinnas recipiunt,
 35 qui neque ita in quaerendo attriti sunt nec decennio et amplius ista meditati». Ita rodebar intus et confundebar pudore horribili vehementer, cum Ponticianus talia loqueretur. Terminato autem sermone et causa, qua venerat, abiit ille, et ego ad me. Quae non in me dixi? Quibus sententiarum verberibus
 40 non flagellavi animam meam, ut sequeretur me conantem post te ire? Et renitebatur, recusabat et non se excusabat. Consumpta erant et convicta argumenta omnia: remanserat muta

21. *miserior* S 24. *quam* C D M, Z (p.c.) *quae* O (a.c.) 31. *in* om. B P Z, C M (p.c.) 32. *es* B C D F, M (p.c.) | *mea* post *lingua* add. S 34. *pinnas* S, O V (a.c.), Sk Ve: *pennis* M *pennas* cett. codd. 35. *in quaer.* H M O S Z, A (p.c.), Sk Ve: *inquiendo* cett. codd. 41. *renitebantur* H (a.c.) *retinebatur* B D F, C Z (a.c.), P (p.c.) *retinebar* P (a.c.)

terrena e dedicarmi interamente alla ricerca di quell'altra, il cui, non dico ritrovamento, ma semplice studio era già da solo preferibile alla scoperta di tesori, ai regni di questo mondo, ai piaceri del corpo, che, a un cenno, m'affluivano intorno d'ogni parte. Eppure io da giovinetto assai infelice, già infelice sulla soglia della giovinezza, ti avevo pur chiesto la castità dicendo: «Dammi la castità e la continenza, ma non subito». Temevo, infatti, che subito m'esaudissi e subito mi guarissi dal morbo della concupiscenza, morbo che preferivo saziare piuttosto che spegnere. Ed ero andato «per vie perverse» seguendo una sacrilega superstizione, non perché ne fossi sicuro, ma perché la preferivo alle altre dottrine, che non indagavo umilmente, ma combattevo ostilmente. <

18. M'ero convinto che la ragione per cui differivo di giorno in giorno il momento di lasciare le speranze mondane e seguire te solo fosse che non vedevo nessun punto certo su cui orientare il mio cammino. Ma era arrivato il giorno in cui mi ritrovavo nudo davanti a me stesso e la mia coscienza dentro di me reclamava: «Dov'è la tua lingua? Non eri tu che dicevi di non esser disposto a gettare il tuo fardello di vanità per una verità incerta? Ebbene, adesso la verità è certa, ma quello ancor ti opprime, mentre le penne son spuntate sulle spalle più libere d'altri che non si sono logorati altrettanto nel cercarla e non hanno meditato per un decennio e più su tali cose». Così, dentro mi rodevo e con violenza mi confondevo e inorridivo di vergogna al racconto di Ponticiano. Conclusa infine la conversazione e la faccenda per cui era venuto, se ne tornò via, e io a me stesso. Cosa non dissi contro di me? Con che nerbate di pensieri non flagellai la mia anima, per indurla a seguirmi nel tentativo di seguirti? Ma resisteva, si rifiutava e non cercava scuse. Tutti gli argomenti erano stati usati e vinti: non le restava che un muto tremore, e temeva come la mor- <

17. Cicero, *Hort.*, fr. 101 M.
Ev. Luc. 21, 8

25. Eccli. 2, 16

28. Eccli. 5, 8

40.

trepidatio et quasi mortem reformidabat restringi a fluxu consuetudinis, quo tabescebat in mortem.

VIII 19. Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaveram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo, tam vultu quam mente turbatus invado Alypium, exclamo: «Quid patimur? Quid est hoc quod audisti? Surgunt
 5 indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine! An quia praecesserunt, pudet sequi et non pudet nec saltem sequi?». Dixi nescio qua talia, et abripuit me ab illo aestus meus, cum taceret attonitus me intuens. Neque enim solita sonabam. Plus lo-
 10 quebantur animum meum frons genae oculi color modus vocis quam verba quae promebam. Hortulus quidam erat hospitii nostri, quo nos utebamur sicut tota domo: nam hospes ibi non habitabat, dominus domus. Illuc me abstulerat tumultus pectoris, ubi nemo impediret ardentem litem, quam mecum ag-
 15 gressus eram, donec exiret, qua tu sciebas, ego autem non: sed tantum insaniebam salubriter et moriebar vitaliter, gnarus quid mali essem, et ignarus quid boni post paululum futurus essem. Abscessi ergo in hortum et Alypius pedem post pedem. Neque enim secretum meum non erat, ubi ille aderat. Aut
 20 quando me sic affectum desereret? Sedimus quantum potuimus remoti ab aedibus. Ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima, quod non irem in placitum et pactum tecum, Deus meus, in quod eundum esse omnia ossa mea

43. morte O | formidabat S

VIII 4. *et ante exclamo* add. B F G P V Z, M (p.c.) | *quod: quid* C D O P
 Z Ve 5. *rapiunt caelum* F G M 5-6. *sine corde* om. S 7. *salim* A
 B F G P Z, C D M (a.c.) 8. *quae* B C D Z, M (p.c.) *qui* P 9. *plusque* C
 D M 9-10. *alloquebatur* C D M 14. *lite* C D 16. *insanibam* A G
 H M S | *gnarus* B F S, Z (p.c.), Sk Ve: *ignarus* cett. codd. 18. *pede* (i) C D F
 G H M V 19. *aut: et* S ad D, C (a.c.) 23. *quo* C D V | *esset* G M O V
erat F

te d'esser sottratta al flusso dell'abitudine, che la consumava a morte.

VIII 19. Allora, nella grande rissa della mia casa interiore, quella che avevo intrepidamente ingaggiato con la mia anima nella nostra stanza più segreta, il mio cuore, confuso nella mente e nel volto mi precipito da Alipio, esclamo: «E noi cosa facciamo? Cosa significa quello che hai udito? S'alzano degli ignoranti e rapiscono il cielo, e noi con la nostra dottrina senz'anima eccoci qui a rivoltarci nella carne e nel sangue! Forse perché ci han preceduto, ci vergogniamo di seguirli e non ci vergogniamo neanche di non seguirli?». Dissi qualcosa del genere, poi la mia agitazione mi strappò a lui, che se ne restava attonito a guardarmi. Le mie parole non avevano di certo un suono consueto. Ma più delle parole che articolavo erano la fronte, le gote, gli occhi, il colore della pelle, il tono della voce a esprimere il mio stato d'animo. Dove abitavamo c'era un piccolo giardino, che usavamo come il resto < della casa: il nostro ospite, infatti, il padrone di casa, non ci abitava. Lì mi trascinò il tumulto del cuore, dove nessuno avrebbe potuto ostacolare la furibonda lite che avevo ingaggiato con me stesso, finché non si fosse conclusa nel modo che tu sapevi e io ignoravo: io mi limitavo a impazzire salutarmente e a morire vitalmente, consapevole del male che ero e inconsapevole del bene che tra breve sarei stato. Mi ritirai dunque in giardino e Alipio dietro, passo passo. Non mi faceva infatti sentire meno solo il suo esser là presente. D'altra parte, come avrebbe potuto abbandonarmi nello stato in cui ero? Sedemmo, il più lontano possibile dall'abitazione. Dentro di me io fremevo tutto, sdegnato di sdegno violentissimo perché ancora non andavo verso la tua volontà e il tuo patto, Dio mio, verso i quali mi gridavano di andare «tut-

VIII 2. Ps. 4, 5; Ev. Matth. 6, 6 5. Ev. Matth. 11, 12 6. Ev. Matth. 16,
17; Ep. Gal. 1, 16 21. Ev. Io. 11, 33 22. Ez. 16, 8 23. Ps. 34, 10

clamabant et in caelum tollebant laudibus: et non illuc ibatur
 25 navibus aut quadrigis aut pedibus, quantum saltem de domo
 in eum locum ieram, ubi sedebamus. Nam non solum ire, ve-
 rum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire, sed
 velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versa-
 re et iactare voluntatem parte adsurgente cum alia parte ca-
 30 dente luctantem.

20. Denique tam multa faciebam corpore in ipsis cuncta-
 tionis aestibus, quae aliquando volunt homines et non valent,
 si aut ipsa membra non habeant aut ea vel conligata vinculis
 vel resoluta languore vel quoquo modo impedita sint. Si vulsi
 35 capillum, si percussi frontem, si consertis digitis amplexatus
 sum genu, quia volui feci. Potui autem velle et non facere, si
 mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo fe-
 ci, ubi non hoc erat velle quod posse: et non faciebam quod et
 incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vel-
 40 lem, possem, quia mox ut vellem, utique vellem. Ibi enim fa-
 cultas ea, quae voluntas, et ipsum velle iam facere erat; et ta-
 men non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae
 voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ip-
 sa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate
 45 perficiendam.

IX 21. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Luceat mise-
 ricordia tua, et interrogem, si forte mihi respondere possint
 latebrae poenarum hominum et tenebrosissimae contritiones
 filiorum Adam. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat
 5 animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et re-

25. *saltem* A B D F H P Z, C M (a.c.)

29. *adsurgentem* C D F H M V

Z 29-30. *cadentem* F H *iacentem* V

34. *evulsi* A H V

41. *ea quae:*

eaque B F P S V

43. *mentis post nutum* add. G M

44. *magna* C M V, D

(p.c.) | *sola: sua* B P Z

45. *perficienda* C D M

IX 1. *istud* A C F M V, D (a.c.)

4. *istud* A C F M V, D (a.c.)

4-10. *im-*

perat... istuc om. M

te le mie ossa», esaltandoli fino al cielo. Ma lì non si andava con navi, con quadrighe o coi piedi, neppure per quei pochi passi che avevo percorso dalla casa al luogo in cui sedevamo. Poiché non solo andare ma anche arrivarci non era altro che volerci andare, ma in modo coraggioso e totale, non trascinare e sbatacchiare di qua e di là una volontà mezza ferita nella lotta con sé stessa, con una parte che prevale e l'altra che soccombe.

20. Mi ridussi, nel travaglio di tanta incertezza, a compiere < col corpo tanti di quei gesti che in particolari circostanze gli uomini vorrebbero fare ma non ci riescono, o perché non hanno le membra necessarie, o le hanno, ma imprigionate in catene o infiacchite dalla malattia o comunque impedita. Se mi strappai i capelli, se mi percossi la fronte, se mi abbracciai le ginocchia con le dita intrecciate, lo feci perché volli. Avrei anche potuto volere e non fare, se l'agilità delle membra non mi avesse assecondato. Feci dunque tanti e tanti gesti per i quali volere non era lo stesso che potere: e non facevo ciò che mi piaceva incomparabilmente di più e che subito, volendo, avrei potuto, poiché subito, volendo, avrei voluto. Lì infatti la facoltà di fare coincideva con la volontà, e il solo volere era già fare; e tuttavia non accadeva, e il corpo ubbidiva più facilmente alla fievolissima volontà dell'anima, facendo muovere le membra al minimo cenno, che non l'anima a sé stessa per realizzare la propria fortissima volontà mediante la sola volontà.

IX 21. Da dove nasceva questo controsenso? E perché questo? Mi illumini la tua misericordia, e io lo chiederò – se mai possano rispondermi i recessi delle miserie umane e le tenebrosissime affezioni dei figli di Adamo. Da dove questo controsenso? E perché? L'anima comanda al corpo, e subito è obbedita: l'anima co-

sistitur. Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas ut vix a servitio discernatur imperium: et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus ut velit animus, nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Et quare
 10 istuc? Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret nisi vellet, et non fit quod imperat. Sed non ex toto vult: non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat in quantum vult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult quoniam voluntas imperat ut sit voluntas, nec alia sed ipsa. Non itaque
 15 plena imperat; ideo non est quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum partim velle partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est et
 20 hoc adest alteri quod deest alteri.

X 22. Pereant a facie tua, Deus, sicuti pereunt, vaniloqui et mentis seductores, qui cum duas voluntates in deliberando animadverterint, duas naturas duarum mentium esse adseverant, unam bonam alteram malam. Ipsi vere mali sunt, cum
 5 ta mala sentiunt, et idem ipsi boni erunt, si vera senserint verisque consenserint, ut dicat eis apostolus tuus: *Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino*. Illi enim dum volunt esse lux non in Domino sed in se ipsis, putando animae naturam hoc esse quod Deus est, ita facti sunt densiores tenebrae, quoniam longius a te recesserunt horrenda arrogantia, a
 10 te, vero lumine inluminante omnem hominem venientem in

8-10. *imperat... istuc* om. F 9. *fecit* Z (a.c.) *fit* V, 10. *istud* A C D F G V
 11. *fit: facit* O S, A (a.c.), Sk Ve (cf. l. 13) 14. *utique* B P V Z 15. *plene*
 C D M 19. *eorum* F G, M (a.c.)
 X 1. *sicut* B C D P V Z 4. *vero* C D F M 11. *inluminantem* D F M, C G (a.c.)

manda a sé stessa, ed è ostacolata. L'anima comanda alla mano di muoversi ed è tutto così facile che a stento si distingue tra ordine ed esecuzione: eppure l'anima è anima, mentre la mano è corpo. L'anima comanda all'anima di volere: non è qualcosa di diverso, eppure non lo fa. Da dove questo controsenso? E perché? Le comanda di volere, ripeto, e non comanderebbe se non volesse: eppure il comando non è eseguito. Il fatto è che non vuole del tutto: e perciò non comanda del tutto. Comanda, infatti, per quel tanto che vuole, e non è eseguito ciò che comanda per quel tanto che non vuole, poiché la volontà comanda che a volere sia una volontà, non diversa ma proprio essa stessa. Quindi non comanda tutta intera, ed è per questo che il suo ordine non viene eseguito. Se infatti fosse tutta intera, non comanderebbe di essere, perché già sarebbe. Non è dunque un controsenso in parte volere e in parte non volere, ma piuttosto una malattia dell'anima, giacché sotto la spinta della verità non riesce a rialzarsi del tutto, tenuta giù dal peso dell'abitudine. Vi sono pertanto due volontà, ciascuna delle quali è incompleta e quel che ha l'una manca all'altra. <

X 22. «Scompaiano dal tuo volto», Dio, come in effetti scompaiono, «i ciarlatani» e «i seduttori» della mente, quelli che, avendo avvertito che nel deliberare le volontà sono due, asseriscono esservi due nature delle due menti, una buona e una malvagia. Loro, sì, son malvagi, a pensare tali malvagità, e saranno buoni solo se penseranno la verità e s'accorderanno con la verità, così che il tuo Apostolo potrà dir loro: «Foste un tempo tenebra, ora invece luce nel Signore». Essi invece, volendo esser luce non nel Signore ma in sé stessi, poiché ritengono che la natura dell'anima è ciò che è Dio, son diventati più oscuri della tenebra, poiché con agghiacciante arroganza si sono allontanati sempre più da te: da te, «vera luce che illumina ogni uomo che viene <

hunc mundum. Attendite quid dicatis, et erubescite et accedite ad eum et inluminamini, et vultus vestri non erubescunt. Ego cum deliberabam ut iam servirem domino Deo meo, sicut
 15 diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego qui nolebam: ego, ego eram. Nec plene volebam nec plene nolebam. Ideo mecum contendebar et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae. Et ideo non iam ego operabar illam, sed quod habitabat in me peccatum de supplicio
 20 liberioris peccati, quia eram filius Adam.

23. Nam si tot sunt contrariae naturae quot voluntates sibi resistunt, non iam duae sed plures erunt. Si deliberet quisquam utrum ad conventiculum eorum pergat an ad theatrum,
 25 clamant isti: «Ecce duae naturae, una bona hac ducit, altera mala illac reducit. Nam unde ista cunctatio sibimet adversantium voluntatum?». Ego autem dico ambas malas, et quae ad illos ducit et quae ad theatrum reducit. Sed non credunt nisi bonam esse, qua itur ed eos. Quid? Si ergo quisquam noster
 30 deliberet et secum altercantibus duabus voluntatibus fluctuet utrum ad theatrum pergat an ad ecclesiam nostram, nonne et isti quid respondeant fluctuabunt? Aut enim fatebuntur, quod nolunt, bona voluntate pergi in ecclesiam nostram, sicut in eam pergunt qui sacramentis eius imbuti sunt atque detinentur,
 35 tur, aut duas malas naturas et duas malas mentes in uno homine conflare putabunt, et non erit verum quod solent dicere, unam bonam alteram malam, aut convertentur ad verum et non negabunt, cum quisque deliberat, animam unam diversis voluntatibus aestuare.

14. iam om. S 16. ego ego Pe cum pler. codd.: ego O S Sk Ve 19. poenae
 C D F G V | meam A H M | iam non A C D F H V Z 20. habitat S 25.
 adducit B P Z 29. noster C D O S, M (a.c.), Sk Ve: nostrum cett.
 codd. 33. volunt S 37. et ante alteram add. B P Z

in questo mondo». Badate a ciò che dite: «arrossite e accostatevi a lui e fatevi illuminare, e il vostro volto non arrossirà». Io, mentre deliberavo di entrare finalmente «al servizio del Signore, mio Dio», come da tempo progettavo di fare, ero io a volere, io a non volere: ero io, io. E non volevo pienamente né pienamente non < volevo. Così lottavo con me stesso e mi distaccavo da me stesso, e il distacco avveniva, sì, mio malgrado, ma non rivelava la natura di una mente estranea, bensì il castigo della mia. Non ero neppure io a provocarlo, «bensì il peccato che abitava in me», come < punizione del peccato compiuto nella più grande libertà, poiché ero figlio di Adamo.

23. Giacché, se le nature contrarie son tante quante le volon- < tà che si contrastano, non saranno due, bensì molte. Se uno è incerto se recarsi a una loro riunione o a teatro, subito si mettono a gridare: «Ecco le due nature, una buona che conduce da una parte, l'altra cattiva che induce dall'altra. Da dove, altrimenti, quest'esitazione tra due volontà contrastanti?». Io invece le dico entrambe cattive, sia quella che conduce da loro che quella che induce a teatro. Essi però credono che non possa essere che buona quella che porta da loro. Ma come? Se uno di noi dovesse decidere, esitando tra due volontà contrastanti, se recarsi a teatro o nella nostra chiesa, non esiterebbero anch'essi a dare una risposta? O infatti riconosceranno, e non vogliono, che è per buona volontà che ci si reca nella nostra chiesa, come fa chi è stato iniziato ai suoi sacramenti e ne è posseduto, oppure riterranno che due cattive nature e due cattive volontà si combattano in una stessa persona, e in tal caso non è vero il loro assioma che ve ne sia una buona e una cattiva, ovvero si convertiranno alla verità e non negheranno che, quando uno deve prendere una decisione, un'anima sola fluttui tra volontà diverse.

12. Ps. 33, 6

14. Ier. 30, 9

19. Ep. Rom. 7, 17

- 40 **24.** Iam ergo non dicant, cum duas voluntates in homine uno adversari sibi sentiunt, duas contrarias mentes de duabus contrariis substantiis et de duobus contrariis principiis contendere, unam bonam alteram malam. Nam tu, Deus verax, improbas eos et redarguis atque convincis eos, sicut in utraque mala voluntate, cum quisque deliberat utrum hominem
- 45 veneno interimat an ferro, utrum fundum alienum illum an illum invadat, quando utrumque non potest, utrum emat voluptatem luxuria an pecuniam servet avaritia, utrum ad circum pergat an ad theatrum, si uno die utrumque exhibeatur; addo
- 50 etiam tertium, an ad furtum de domo aliena, si subest occasio; addo et quartum, an ad committendum adulterium, si et inde simul facultas aperitur, si omnia concurrant in unum articulum temporis pariterque cupiantur omnia, quae simul agi nequeunt: discernunt enim animum sibimet adversantibus quatuor voluntatibus vel etiam pluribus in tanta copia rerum,
- 55 quae appetuntur, nec tamen tantam multitudinem diversarum substantiarum solent dicere. Ita et in bonis voluntatibus. Nam quaero ab eis utrum bonum sit delectari lectione apostoli et utrum bonum sit delectari psalmo sobrio et utrum bonum
- 60 sit evangelium disserere. Respondebunt ad singula: «Bonum». Quid? Si ergo pariter delectent omnia simulque uno tempore, nonne diversae voluntates distendunt cor hominis, dum deliberatur quid potissimum arripiamus? Et omnes bonae sunt et certant secum, donec eligatur unum quo feratur
- 65 tota voluntas una, quae in plures dividebatur. Ita etiam, cum aeternitas delectat superius et temporalis boni voluptas retinet inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc

41. *adversas* B Z -sus P 47-8. *voluptate* G, V (a.c.) *voluntatem* C D F S -te A H, V (p.c.) 48. *luxuriam* A F G H V 53. *cupiuntur* S -iant V *capiuntur* F 62. *distendent* C, V (a.c.) -tant F *detinent* A H *ostendent* corr. -dunt M 63. *cum* A B H M P Z 64. *feretur* F -riatur S 66. *voluptas*: *voluntas* A H S V

24. Non dicano dunque, vedendo due volontà combattersi in una sola persona, che è la lotta tra due menti opposte – una buona e una cattiva – derivate da due sostanze opposte e da due principî opposti. Tu, infatti, «Dio verace», li disapprovi e confuti e smascheri, come nel caso di due volontà entrambe malvagie, come ad esempio se uno è incerto se uccidere un uomo col veleno o col ferro, se appropriarsi di quel fondo o di quell'altro, non potendo d'entrambi, se procurarsi il piacere col lusso o risparmiare il denaro per avarizia, se andare al circo o a teatro, nel caso gli spettacoli abbian luogo nello stesso giorno; e aggiungo un terzo motivo d'incertezza, se compiere un furto in casa altrui, presentandosene l'occasione; e ne aggiungo un quarto, se compiere adulterio, nel caso si dischiuda nel contempo anche tale opportunità; ebbene, ammettendo che tutte queste alternative si presentino nel medesimo istante, siano tutte parimenti desiderabili e parimenti incompatibili una con l'altra: essi dilanieranno l'animo nella lotta tra quattro volontà, o anche più, in conflitto reciproco tra tanta abbondanza di cose appetibili, eppure di solito non ammettono un sì gran numero di sostanze diverse. Lo stesso vale per le volontà buone. Chiedo loro se sia bene godere della lettura dell'Apostolo e se sia bene godere di quella di un pio salmo e se sia bene commentare il Vangelo. Risponderanno alle singole domande: «È bene». E allora? Se tutte queste possibilità ci piacciono nello stesso modo e nello stesso tempo, non si hanno volontà diverse che dividono il cuore dell'uomo nel momento di decidere quale preferire? Son tutte buone e lottano tra loro, finché non si attui la scelta che faccia convergere in un solo fine tutta la volontà ormai unica, che prima era divisa in molte. Lo stesso vale anche quando l'eternità attrae verso l'alto e il piacere d'un bene terreno trattiene verso il basso: è la stessa anima a volere l'una cosa o l'altra, ma non con tutta la volontà, e perciò è dilaniata da gravi

volens et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit.

XI 25. Sic aegrotabam et excruciar accusans memet ipsum solito acerbius nimis ac volvens et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar. Sed tenebar tamen. Et instabas tu in occultis meis, Domine, 5 severa misericordia flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem et non abrumperetur id ipsum exiguum et tenue, quod remanserat, et revaleretur iterum et me robustius alligaret. Dicebam enim apud me intus: «Ecce modo fiat, modo fiat», et cum verbo iam ibam in placitum. Iam paene faciebam 10 et non faciebam nec relabebam tamen in pristina, sed de proximo stabam et respirabam. Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus iam iamque attingebam et tenebam: et non ibi eram nec attingebam nec tenebam, haesitans mori morti et vitae vivere, plusque in me valebat deterius inolitum, quam melius insolitum, punctumque ipsum temporis, 15 quo aliud futurus eram, quanto propius admovebatur tanto ampliorem incutiebat horrorem; sed non recutiebat retro nec avertebat, sed suspendebat.

26. Retinebant nugae nugarum et vanitates vanitantium, 20 antiquae amicae meae, et succutiebant vestem meam carneam et submurmurabant: «Dimittisne nos?» et «A momento isto non erimus tecum ultra in aeternum» et «A momento isto non tibi licebit hoc et illud ultra in aeternum». Et quae suggeriebant in eo quod dixi «hoc et illud», quae suggerebant, 25 Deus meus? Avertat ab anima servi tui misericordia tua! Quas sordes suggerebant, quae dedecora! Et audiebam eas iam lon-

69. *punit* A H V

XI 1. *si* S

2. *volens* C D F H S

3. *quod iam* S *quoniam* F

4. *tu: ta-*

men S | *oculis* B V

14. *deterius* om. S

16. *proprius* S V, D (a.c.)

19.

vanitantium A B F H P V, Z (a.c.), Sk Pe: *-tatum* G M, C Z (p.c.) *-tatum* D O S, C (a.c.), Ve

affanni, la verità facendole preferire la prima, l'abitudine impedendole di abbandonare l'altra.

XI 25. Così ammalato mi torturavo accusando me stesso ben più aspramente del consueto, contorcendomi e dibattendomi nella mia catena finché non l'avessi spezzata del tutto, perché ormai mi tratteneva logorata all'estremo. Ma ancora mi tratteneva. E tu mi incalzavi, Signore, nei miei segreti e con severa misericordia raddoppiavi le nerbate del timore e della vergogna, affinché non cedessi nuovamente, facendo sì che quell'ormai logora e lisa catena ch'era rimasta non si spezzasse, e anzi rinvigorisse e mi stringesse con ancora più forza. Mi dicevo infatti di dentro: «Ecco, adesso è il momento, adesso è il momento», e così dicendo mi appressavo alla decisione. Stavo già per fare, ma non facevo, e tuttavia non ricadevo al punto di prima, ma mi fermavo lì vicino e riprendevo fiato. Poi ritentavo, e ancora un poco e ci riuscivo, ancora un poco e già toccavo la meta e la tenevo: ma non ci riuscivo e non toccavo e non tenevo, esitando a morire alla morte e a vivere alla vita, e aveva maggior potere su di me il peggio inverteato del meglio inusitato, e quanto più s'appressava l'istante in cui sarei stato un altro, tanto più spavento m'incuteva; non mi rincacciava indietro né mi deviava, ma mi teneva come sospeso.

26. Erano le futilità più futili a trattenermi e le vanità più vane, mie vecchie amiche: mi scuotevano la veste carnale sussurrando: «Vuoi congedarci?» e «Da questo momento non saremo più con te in eterno», e «Da questo momento non potrai più fare né questo né quest'altro in eterno». E che cosa non suggerivano con quello che ho chiamato «questo e quest'altro», che cosa non suggerivano, Dio mio? Che la tua misericordia l'allontani dall'anima del tuo servo. Quali sozzure non suggerivano, quali turpitudini!

ge minus quam dimidius, non tamquam libere contradicentes eundo in obviam, sed velut a dorso mussitantes et discedentem quasi furtim vellicantes, ut respicerem. Retardabant tamen cunctantem me abripere atque excutere ab eis et transilire quo vocabar, cum diceret mihi consuetudo violenta: «Putasne sine istis poteris?».

27. Sed iam tepidissime hoc dicebat. Aperiebatur enim ab ea parte, qua intenderam faciem et quo transire trepidabam, 35 casta dignitas continentiae, serena et non dissolute hilaris, honeste blandiens ut venirem neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellae, ibi iuventus multa et omnis aetas et graves viduae et virgines anus, et 40 in omnibus ipsa continentia nequaquam sterilis, sed fecunda mater filiorum gaudiorum de marito te, Domine. Et inridebat me inrisione hortatoria, quasi diceret: «Tu non poteris, quod isti, quod istae? An vero isti et istae in se ipsis possunt ac non in domino Deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis. Quid 45 in te stas et non stas? Proice te in eum, noli metuere; non se subtrahet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te». Et erubesceram nimis, quia illarum nugarum murmura adhuc audiebam, et cunctabundus pendebam. Et rursus illa, quasi diceret: «Obsurdesce adversus immunda illa membra tua su- 50 per terram, ut mortificentur. Narrant tibi delectationes, sed non sicut lex domini Dei tui». Ista controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum. At Alypius affixus lateri meo inusitati motus mei exitum tacitus opperiebatur.

27. *dimidium* F *dimidius quod dixi hoc et illud* B P, Z (a.c.) 29. *bellicantes* C
D F G M 30. *recunctantem* B P Z 30-1. *transilirem* S 42. *exhorta-*
toria B P Z 43. *quod: et* B P Z, M (p.c.) | *semet* B P Z 45. *stas et non*
stas: istas et non in te istas S | *te* (2) om. S *securus* add. M 46. *te post excipiet*
add. B G M P V Z 47. *murmura* C D M O S Sk Ve: -*mur* cett.
codd. 49-50. *super terram* om. S 51. *dei* om. C D F 52. *adversum*
C D F 53. *inusitatus* O -te F | *operiebatur* B F P V Z

Ma le udivo ormai assai meno della metà: era come se non mi contrastassero a viso aperto venendomi incontro, ma mi mormorassero alle spalle e mi pizzicassero di nascosto mentre mi allontanavo, per farmi volgere indietro. E tuttavia mi trattenevano: esitavo a strapparmi e scrollarmi da loro e a giungere d'un balzo dov'ero chiamato, perché l'abitudine mi diceva indispettita: «Credi che potrai farne a meno?».

27. Ma lo diceva con voce ormai debolissima. Dalla parte verso cui guardavo e a cui temevo di passare, mi si dischiudeva la casta dignità della continenza, serena e lieta senza dissolutezza, che amabilmente mi invitava a venire e a non esitare, e tendeva per afferrarmi e stringermi a sé le sue mani devote, colme di greg- <gi di buoni esempi. Lì tanti fanciulli e fanciulle, lì tanti giovani e tanti uomini d'ogni età, e vedove gravi e vecchie ancor vergini, e in tutti la continenza non era affatto sterile, bensì feconda madre <di figli, di gioie ricevute dallo sposo, che sei tu, o Signore. E mi scherniva con scherno d'incoraggiamento, come per dirmi: «Non sarai tu capace di fare ciò che han fatto questi uomini e queste donne? O forse questi uomini e queste donne son capaci da sé stessi e non nel signore Dio loro? Il signore Dio loro mi ha dato a loro. Perché vuoi star ritto da solo e non stai ritto? Gettati in lui, senza paura: non si ritrarrà per farti cadere: gettati tranquillamente, ti accoglierà e ti guarirà». Io arrossivo assai, perché sentivo ancora il brusio di quelle tali futilità, ed esitavo, e non agivo. E lei di nuovo, come per dirmi: «Fatti sordo a quelle tue immonde membra "sulla terra" per mortificarle. Ti raccontano "delizie, ma non secondo la legge" del signore Dio tuo». Questa la disputa nel mio cuore, solo di me contro me stesso. E Alipio, inchiodato al mio fianco, aspettava in silenzio l'esito della mia insolita agitazione.

XII 28. Ubi vero a fundo arcano alta consideratio traxit et con-
gessit totam miseriam meam in conspectu cordis mei,
oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrima-
rum. Et ut totum effunderem cum vocibus suis, surrexi ab
5 Alypio – solitudo mihi ad negotium flendi aptior suggerebatur –
et secessi remotius quam ut posset mihi onerosa esse etiam
eius praesentia. Sic tunc eram, et ille sensit: nescio quid enim,
puto, dixeram, in quo apparebat sonus vocis meae iam fletu
gravidus, et sic surrexeram. Mansit ergo ille ubi sedebamus
10 nimie stupens. Ego sub quadam fici arbore stravi me nescio
quomodo et dimisi habenas lacrimis, et proruperunt flumina
oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum, et non qui-
dem his verbis, sed in hac sententia multa dixi tibi: Et tu,
Domine, usquequo? Usquequo, Domine, irascere in finem?
15 Ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum. Sentie-
bam enim eis me teneri. Iactabam voces miserales: «Quam-
diu, quamdiu, cras et cras? Quare non modo? Quare non hac
hora finis turpitudinis meae?».

29. Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis
20 mei. Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis
et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: «Tolle le-
ge, tolle lege». Statimque mutato vultu intentissimus cogitare
coepi utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi canti-
tare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam,
25 repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpre-
tans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem
quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio
quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admoni-

XII 1. *contraxit* A B G H P V Z

2. *conspectum* M O P Z

16. *ab* ante eis

add. B P Z | *enim* post *iactabam* add. B P Z | *mirabiles* B C D

20. *vicino* F di-

vina S

24. *uspiam*: *quempiam* B P V Z

XII 28. E quando da profondità misteriose una profonda meditazione trasse e riunì tutta la mia miseria «al cospetto» del mio cuore, si scatenò un'immane tempesta portando un'immane pioggia di lacrime. E per scaricarla tutta con i suoi gemiti, mi alzai dal fianco di Alipio – la solitudine mi appariva più adatta alle esigenze del pianto – e mi ritirai di quel tanto che impedisse anche alla sua presenza d'essermi di peso. Ero in questo stato, ed egli se n'accorse: devo forse aver detto qualcosa da cui si capiva che il suono della mia voce era già carico di pianto, e in questo stato mi alzai. Egli rimase dove eravamo seduti, esterrefatto. Non so come io mi gettai a terra sotto un albero di fico e allentai le briglie delle lacrime, e proruppero i fiumi dei miei occhi, sacrificio a te accetto, e ti parlai a lungo, se non con queste precise parole, con questo sentimento: «E tu, Signore, fino a quando? Fino a quando, Signore, t'adirerai sino alla fine? Dimentica le nostre iniquità d'un tempo». Sentivo infatti che continuavano a trattenermi. Lanciavo grida miserevoli: «Quanto tempo ancora e ancora, domani e domani? Perché non subito? Perché non farla finita proprio ora con la mia turpitudine?».

29. Questo dicevo, e piangevo in tutta l'amarezza del mio cuore contrito. Ed ecco, odo una voce come di fanciullo o fanciulla, non so, dalla casa vicina che cantando diceva e più volte ripeteva: «Prendi, leggi; prendi, leggi». Subito mutai volto e cercai intensissimamente di ricordare se non vi fosse qualche gioco infantile in cui si ripetesse qualcosa di simile a quel ritornello, ma non mi sovvenne d'averlo mai udito, e, soffocato l'impeto delle lacrime, mi alzai interpretando che nient'altro mi si ordinasse dall'alto se non di aprire il libro e leggere il primo capoverso in cui m'imbattessi. Avevo infatti sentito dire di Antonio ch'era stato ammonito da un passo del Vangelo, durante la cui lettura

XII 2. Ps. 18, 15
14, 2

12. Ps. 50, 19
27. Athanasius, *Vita Antonii* 2

14. Ps. 6, 4; 78, 5. 8

20. Apoc.

tus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: *Vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me*, et tali oraculo confestim ad te esse conversum. Itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius: ibi enim posueram codicem apostoli, cum inde surrexeram. Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: *Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis*. Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.

30. Tum interiecto aut digito aut nescio quo alio signo codicem clausi et tranquillo iam vultu indicavi Alypio. At ille quid in se ageretur – quod ego nesciebam – sic indicavit. Petit videre quid legissem: ostendi, et attendit etiam ultra quam ego legeram. Et ignorabam quid sequeretur. Sequebatur vero: *Infirmum autem in fide recipite*. Quod ille ad se rettulit mihi-que aperuit. Sed tali admonitione firmatus est placitoque ac proposito bono et congruentissimo suis moribus, quibus a me in melius iam olim valde longeque distabat, sine ulla turbulenta cunctatione coniunctus est. Inde ad matrem ingredimur, indicamus: gaudet. Narramus quemadmodum gestum sit: exultat et triumphat et benedicebat tibi, qui potens es ultra quam petimus et intellegimus facere, quia tanto amplius sibi a te concessum de me videbat, quam petere solebat miserabilibus flebilibusque gemitibus. Convertisti enim me ad te, ut nec

30. et da A F G H M O V, D (p.c.)

32. in: ad B P Z

35. coniecti: inie-

ti S 37-8. providentiam: curam G M V

40. dubitationes A M, C H O V

(a.c.) 42. tunc A H V

44. petiit A B F

47. autem: vero S | recipe S

assumite G M V

48. sed: et C D M | placitoque om. S

53. est

S 55. miserabilibusque F miserabilibus eius B P, Z (a.c.)

56. flebilibus A

H fletibus V fletibus et M om. F | gemitibusque A H V

era casualmente sopraggiunto, interpretando come rivolto a sé stesso ciò che si stava leggendo: «Va', vendi tutto ciò che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nei cieli; poi vieni e seguimi», e subito per tale oracolo s'era a te convertito. Così, tutto eccitato, tornai al luogo in cui sedeva Alipio: lì infatti avevo lasciato il libro dell'Apostolo quando m'ero alzato. L'afferrai, aprii e lessi < in silenzio il primo versetto su cui caddero i miei occhi: «Non nelle gozzoviglie e nelle ubriacature, non nelle alcove e nelle lascivie, non nella contesa e nell'invidia, ma rivestitevi del signore Gesù Cristo e non prendetevi cura della carne nelle sue concupiscenze». Oltre, leggere non volli, né occorreva. Perché con la fine di questa frase, come se la luce della certezza fosse penetrata nel mio cuore, all'istante tutte le tenebre del dubbio si dissiparono.

30. Allora, interposto un dito o non so quale altro segnale, chiusi il libro e col volto ormai rasserenato spiegai tutto ad Alipio. Lui, a sua volta, mi spiegò cosa gli succedeva dentro – e che io ignoravo. Chiese di vedere cosa avevo letto: glielo mostrai, e lesse anche oltre il punto al quale ero arrivato. Ignoravo come continuava. Continuava così: «Ma accogliete chi è ancora malfermo nella fede». Lo intese come riferito a sé stesso e me lo confidò. L'ammonimento servì comunque a rafforzarlo e si unì a me senz'alcuna sofferta incertezza in un divisamento e proposito < buono e particolarmente conforme ai suoi costumi, nei quali già da tempo si era d'un bel tratto distaccato da me, in meglio. Subito andiamo da mia madre, le diciamo la novità: ne gioisce. Le raccontiamo com'è avvenuto: esulta e trionfa. E benediceva te, «che hai potere di fare più di quanto chiediamo e comprendiamo», poiché vedeva che a mio riguardo le avevi concesso ben di più di quanto non ti avesse chiesto coi suoi miseri gemiti e pianti. Mi convertisti infatti a te al punto che non pensavo più a cercar mo- <

29. Ev. Matth. 19, 21
1 53-4. Ep. Eph. 3, 20

35. Ep. Rom. 13, 13-4

47. Ep. Rom. 14,

uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius stans in ea
regula fidei, in qua me ante tot annos ei revelaveras, et con-
vertisti luctum eius in gaudium multo uberius, quam voluerat,
60 et multo carius atque castius, quam de nepotibus carnis meae
requirebat.

glie né ad altra speranza di questo mondo, stando ben saldo in quella regola della fede nella quale, tanti anni prima, m'avevi a lei rivelato; e «convertisti il suo dolore in gioia» assai più grande dei suoi desideri, e assai più cara e casta di quella che s'attendeva < con i nipoti della mia carne.

LIBER NONUS

I 1. O Domine, ego servus tuus, ego servus tuus et filius ancillae tuae. Dirupisti vincula mea; tibi sacrificabo hostiam laudis. Laudet te cor meum et lingua mea, et omnia ossa mea dicant: Domine, quis similis tibi? Dicant, et responde mihi et
5 dic animae meae: Salus tua ego sum. Quis ego et qualis ego? Quid non mali aut facta mea aut, si non facta, dicta mea aut, si non dicta, voluntas mea fuit? Tu autem, Domine, bonus et misericors, et dextera tua respiciens profunditatem mortis meae et a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis.
10 Et hoc erat totum nolle quod volebam, et velle quod volebas. Sed ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quod subderem cervicem leni iugo tuo et umeros levi sarcinae tuae, Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus? Quam suave
15 mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum, et quas amittere metus fuerat, iam dimittere gaudium erat. Eiciebas enim eas a me, vera tu et summa suavitas, eiciebas et intrabas pro eis omni voluptate dulcior, sed non carni et sanguini, omni luce clarior, sed omni secreto interior, omni honore subli-

I 2. *hostiam: sacrificium* G M

Z 10. *volebam: -bas* A, H Z
(p.c.) 18. *voluntate* C D V

4. *dicent* (1) S

(p.c.) *nolebam* P (a.c.)
19. *sed: sed non* S om. Z

6. *ego post mali add.* B P

volebas: nol- H V, Z

LIBRO NONO

I 1. «O Signore, io sono tuo servo: tuo servo e figlio della tua ancella. Hai spezzato le mie catene; ti offrirò un sacrificio di lode.» Ti lodi il mio cuore e la mia lingua, e dicano tutte le mie ossa: «Signore, chi simile a te?». Così dicano, e tu rispondimi e «di' all'anima mia: "Io sono la tua salvezza"». E io chi ero, e quale ero? Che cosa di male non furono i miei atti, o, se non gli atti, le mie parole, o, se non le parole, la mia volontà? Ma tu, Signore, buono e misericordioso, esplorando con la tua destra la profondità della mia morte portasti via dal fondo del mio cuore un abisso di corruzione. E tutto consisteva in questo: non volere ciò che io volevo, e volere ciò che tu volevi. Ma dov'era, in tutti < quegli anni, e da qual segreto e profondo nascondiglio fu evocato in un attimo il mio libero arbitrio, affinché sottoponessi il collo al giogo tuo lieve e le spalle al fardello tuo lieve, Cristo Gesù, «mio aiuto e mio redentore»? Quanto dolce mi fu subito restar privo delle dolci futilità: avevo temuto di perderle, ora gioivo a congedarle. Le scacciavi infatti lontano da me, tu, dolcezza vera e suprema, le scacciavi ed entravi al loro posto, più dolce d'ogni voluttà, ma non «per la carne e il sangue», più lucente d'ogni luce, ma più interiore d'ogni segreto, più sublime d'ogni onore, ma

I 1. Ps. 115, 16-7 3. Ps. 34, 10 5. Ps. 34, 3 7. Ex. 34, 6; Ps. 102, 8
10. Ev. Matth. 26, 39 13. Ev. Matth. 11, 30 14. Ps. 18, 15 18. Ev.
Matth. 16, 17 18-9. Otto, *Sprichwörter*, s.v. *lux*, 203

- 20 mior, sed non sublimibus in se. Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et acquirendi et volutandi atque scalpendi scabiem libidinum, et garriebam tibi, claritati meae et divitiis meis et saluti meae, domino Deo meo.

II 2. Et placuit mihi in conspectu tuo non tumultuose abripere, sed leniter subtrahere ministerium linguae meae nundinis loquacitatis, ne ulterius pueri meditantes non legem tuam, non pacem tuam, sed insanias mendaces et bella foren-
 5 sia mercarentur ex ore meo arma furori suo. Et oportune iam paucissimi dies supererant ad vindemiales ferias, et statui tolerare illos, ut sollemniter abscederem et redemptus a te iam non redirem venalis. Consilium ergo nostrum erat coram te, coram hominibus autem nisi nostris non erat et convenerat in-
 10 ter nos ne passim cuiquam effunderetur, quamquam tu nobis a convalle plorationis ascendentibus et cantantibus canticum graduum dederas sagittas acutas et carbones vastatores adversus linguam subdolan velut consulendo contradicentem et, sicut cibum adsolet, amando consumentem.

- 15 3. Sagittaveras tu cor nostrum caritate tua, et gestabamus verba tua transfixa visceribus et exempla servorum tuorum, quos de nigris lucidos et de mortuis vivos feceras, congesta in sinum cogitationis nostrae urebant et absumeabant gravem torporem, ne in ima vergeremus, et accendebant nos valide, ut
 20 omnis ex lingua subdola contradictionis flatus inflammare nos acrius posset, non extinguere. Verum tamen quia propter nomen tuum, quod sanctificasti per terras, etiam laudatores uti-

21. *et* (i) om. C D F23. *meis* om. SII 11. *a: in* S19. *vergeremur* B P, Z (a.c.)

non per chi cerca la sublimità in sé stessa. Libero era ormai l'ani- <
mo mio dai morsi angosciosi d'ambire, guadagnare, rivoltarsi e
grattarsi la tigna delle passioni, e l'effusione delle mie parole era
per te, mia gloria e mia ricchezza e mia salute, signore mio Dio.

II 2. E decisi «al tuo cospetto» di non strappare clamorosa- <
mente, ma sottrarre delicatamente il ministero della mia lingua a
quella fiera delle chiacchiere, affinché i fanciulli «studiosi non
della tua legge», non della tua pace, ma di mendaci follie e guerre
forensi, non continuassero a comprare dalla mia bocca le armi per
il loro furore. Mancavano per buona fortuna pochissimi giorni al-
le vacanze della vendemmia; decisi perciò di tollerarli ancora un <
poco, per congedarmi poi secondo l'uso e, da te riscattato, non
tornare a vendermi mai più. La mia decisione era nota a te, non
agli uomini, tranne che ai miei intimi. Avevamo convenuto tra
noi di non divulgarla in giro a nessuno, sebbene mentre salivamo
«dalla valle di lacrime» e cantavamo «il cantico dell'ascesa» tu ci <
avessi dato «frecce acute e carboni distruttori contro la lingua
perfida», la quale consigliando ostacola e amando, come accade
col cibo, distrugge.

3. «Dardeggiasti il nostro cuore col tuo amore», e recavamo <
le tue parole inchiodate nelle viscere, e gli esempi dei tuoi servi,
che da oscuri avevi fatto luminosi e da morti vivi, raccolti nel se-
no della nostra meditazione bruciavano e consumavano il pesante
torpore, impedendoci di piegarci verso il basso, e ci infiammava-
no al punto che qualsiasi soffio spirante «dalla subdola lingua»
della contraddizione avrebbe solo potuto rinfocolare in noi l'in-
cendio, non spegnerlo. E tuttavia, poiché per il tuo nome, che hai
fatto santo su tutta la terra, il nostro voto e proposito avrebbe

21. Horatius, *Carm.* I 18, 4

II 1. Ps. 18, 15 3. Ps. 118, 70

4. Ps. 39, 5

11. Ps. 83, 6-7

11-2.

Ps. 119-33

12. Ps. 119, 3-4

15. Ps. 10 (11), 3; Prov. 7, 23

20. Ps. 119,

2-3

21-2. Ez. 36, 23

que haberet votum et propositum nostrum, iactantiae simile videbatur non opperiri tam proximum feriarum tempus, sed
 25 de publica professione atque ante oculos omnium sita ante discedere, ut conversa in factum meum ora cunctorum intuentium, quam vicinum vindemialium diem praevenire voluerim, multa dicerent, quod quasi appetissem magnus videri. Et quo mihi erat istuc, ut putaretur et disputaretur de animo meo et
 30 blasphemaretur bonum nostrum?

4. Quin etiam quod ipsa aestate litterario labori nimio pulmo meus cedere coeperat et difficulter trahere suspiria doloribusque pectoris testari se saucium vocemque clariorem productionemve recusare, primo perturbaverat me, quia magisterii illius sarcinam paene iam necessitate deponere cogebat aut,
 35 si curari et convalescere potuissem, certe intermittere. Sed ubi plena voluntas vacandi et videndi quoniam tu es Dominus, oborta mihi est atque firmata – nosti, Deus meus –, etiam gaudere coepi, quod haec quoque suberat non mendax excusatio,
 40 quae offensionem hominum temperaret, qui propter liberos suos me liberum esse numquam volebant. Plenus igitur tali gaudio tolerabam illud intervallum temporis, donec decurreret – nescio utrum vel viginti dies erant –, sed tamen fortiter tolerabantur, quia recesserat cupiditas, quae mecum solebat ferre grave negotium, et ego premendus remanseram, nisi patientia succederet. Peccasse me in hoc quisquam servorum tuorum, fratrum meorum, dixerit, quod iam pleno corde militia tua passus me fuero vel una hora sedere in cathedra mendacii. At ego non contendo. Sed tu, Domine misericordissime,

24. *opperi* O *operiri* A F, H (a.c.)29. *istud* A C D F G P V ZV *cogitabar* H26. *discederem* A B G H P V Z *discere* F, M35. *ponere* S *me ponere* F | *cogebat* A36. *intermittere* O S V, Z (p.c.), Sk Ve: -rem cett. codd.

potuto trovare anche chi lo avrebbe lodato, ci pareva cosa prossima all'ostentazione non aspettare quel poco che mancava a vacanze così vicine e abbandonare anzitempo una professione pubblica, posta sotto gli occhi di tutti: avrei attirato sul mio gesto lo sguardo di tutti i cittadini, si sarebbe notato che non avevo voluto attendere il giorno ormai prossimo della vendemmia, avrebbero fatto una quantità di illazioni, come se avessi voluto darmi importanza a tutti i costi. Che vantaggio me ne veniva, a far parlare e sparlare dei miei sentimenti e «bestemmiare il nostro bene»? <

4. Tanto più che proprio quell'estate i miei polmoni avevano cominciato a cedere per eccesso di lavoro scolastico, a respirare con difficoltà, a rivelare la malattia con dolori di petto e a impedirmi di parlare con voce sufficientemente chiara e sostenuta. Dapprincipio la cosa mi aveva contrariato, poiché, di fatto, mi vedevo ormai costretto dalla necessità a deporre il fardello di quell'insegnamento, o almeno, nel caso avessi potuto curarmi e guarire, a interromperlo. Ma non appena mi nacque dentro e s'affermò la piena volontà «di darmi tempo e vedere che tu sei il Signore» – tu lo sai, mio Dio – presi addirittura a rallegrarmi di poter disporre anche di una scusa non menzognera, capace di mitigare il disappunto di quanti, per amore dei figli, non mi avrebbero voluto libero nemmeno un istante. Colmo dunque di tale gioia, mi rassegnavo a sopportare l'intervallo che ci separava dalle vacanze – una ventina di giorni, più o meno –; era tuttavia un sopportare faticoso, poiché l'avidità di guadagno, che mi rendeva sostenibile quel gravoso impegno, era sparita, e anzi ne sarei stato schiacciato se non fosse subentrata la pazienza. Qualcuno forse dei tuoi servi e miei fratelli dirà che in questo ho peccato: col cuore già pieno del desiderio di servirti, aver sopportato di sedere anche solo per un'ora sulla cattedra della menzogna. Non lo nego. Ma tu, Signore misericordiosissimo, non m'hai perdonato e <

- 50 nonne et hoc peccatum cum ceteris horrendis et funereis in
aqua sancta ignovisti et remisisti mihi?

- III 5. Macerabatur anxitudine Verecundus de isto nostro bono, quod propter vincula sua, quibus tenacissime tenebatur, deseri se nostro consortio videbat. Nondum christianus coniuge fideli, ea ipsa tamen artiore prae ceteris compede ab
5 itinere, quod aggressi eramus, retardabatur nec christianum esse alio modo se velle dicebat quam illo, quo non poterat. Benigne sane obtulit ut, quamdiu ibi essemus, in re eius essemus. Retribues illi, Domine, in resurrectione iustorum, quia iam ipsam sortem retribuisti ei. Quamvis enim absentibus nobis,
10 cum Romae iam essemus, corporali aegritudine correptus et in ea christianus et fidelis factus ex hac vita emigravit. Ita misertus es non solum eius sed etiam nostri, ne cogitantes egregiam erga nos amici humanitatem nec eum in grege tuo numerantes dolore intolerabili cruciaremur. Gratias tibi, Deus noster! Tui
15 sumus. Indicant hortationes et consolationes tuae: fidelis promissor reddis Verecundo pro rure illo eius Cassiciaco, ubi ab aestu saeculi requievimus in te, amoenitatem sempiternae viuentis paradisi tui, quoniam dimisisti ei peccata super terram in monte incaseato, monte tuo, monte uberi.
- 20 6. Angebatur ergo tunc ipse, Nebridius autem conlaetabatur. Quamvis enim et ipse nondum christianus in illam foveam perniciosissimi erroris inciderat, ut veritatis filii tui carnem phantasma crederet, tamen inde emergens sic sibi erat, nondum imbutus ullis ecclesiae tuae sacramentis, sed inquisi-

III 1. *anxietudine* A B F G H M, V (p.c.), Pe 4. *tamen ipsa* S 5. *quo* A
H V 6. *poteram* O (a.c.) 7. *sane: tamen* S 8. *retribue* A H V | *re-*
surr: retributione H S Sk 11. *migravit* A B G H P Z 13. *erga: circa* B P
Z 16. *reddes* B G M P Z 17. *amoenitate* B D P 17-8. *virtutis*
S 20. *ergo: tamen* O 24. *imbutus post sacramentis* transt. G M

rimesso nell'acqua santa anche questo peccato assieme a tutti gli altri, orrendi e mortali?

III 5. Si macerava nell'ansia Verecondo per questa nostra felicità, perché a causa delle catene che ancora tenacissimamente lo trattenevano, si vedeva abbandonato dalla nostra comunità. Non ancora cristiano, nonostante la moglie già lo fosse, proprio lei era il ceppo che più stretto d'ogni altro gli impediva di seguire il cammino da noi intrapreso, mentre lui sosteneva di non voler diventare cristiano in modo diverso da quello che gli era appunto precluso. Si offrì tuttavia, generosamente, di ospitarci in casa sua per tutto il tempo che saremmo rimasti colà. Lo ricompenserai, Signore, alla resurrezione dei giusti, poiché già lo hai ricompensato con la loro stessa sorte. Anche se in nostra assenza, infatti, quando già stavamo a Roma, colpito nel corpo da malattia, si fece cristiano e fedele e lasciò questa vita. Fu un tuo atto di misericordia non solo verso di lui, ma anche di noi, che ci impedì di torturarci al pensiero intollerabilmente doloroso di non poter annoverare nel tuo gregge un amico tanto generoso con noi. Grazie a te, Dio nostro. Siamo tuoi. Lo provano le tue esortazioni e consolazioni: fedele alle promesse, rendi a Verecondo, in cambio di quel suo potere a Cassiciacum, dove trovammo in te riposo dagli infuocati marosi del secolo, l'amenità del paradiso tuo sempre fiorente, poiché gli hai rimesso i peccati sulla terra, «sopra la montagna ricca di formaggio, la tua montagna, la montagna dell'abbondanza».

6. Egli era dunque, allora, in preda all'angoscia, Nebridio invece partecipava alla nostra gioia. Era caduto lui pure, non ancora cristiano, nella fossa di quel dannosissimo errore di credere un'apparenza incorporea il corpo vero del Figlio tuo, ma ne stava riemergendo e, per quanto non ancora iniziato ad alcun sacra-

III 8. Ev. Luc. 14, 14 8-9. Ps. 124, 3 14. Ev. Luc. 18, 11 18. Ev. Matth. 9, 5-6 19. Ps. 67, 16 21-2. Ps. 7, 16 22. Ev. Io. 14, 6

25 tor ardentissimus veritatis. Quem non multo post conversio-
nem nostram et regenerationem per baptismum tuum ipsum
etiam fidelem catholicum castitate perfecta atque continentia
tibi servientem in Africa apud suos, cum tota domus eius per
eum christiana facta esset, carne solvisti. Et nunc ille vivit in
30 sinu Abraham. Quidquid illud est quod illo significatur sinu,
ibi Nebridius meus vivit, dulcis amicus meus, tuus autem, Do-
mine, adoptivus ex liberto filius: ibi vivit. Nam quis alius tali
animae locus? Ibi vivit, unde me multa interrogabat homun-
cionem inexpertum. Iam non ponit aurem ad os meum, sed
35 spiritale os ad fontem tuum et bibit, quantum potest, sapien-
tiam pro aviditate sua sine fine felix. Nec eum sic arbitrari
inebriari ex ea, ut obliviscatur mei, cum tu, Domine, quem
potat ille, nostri sis memor. Sic ergo eramus, Verecundum
consolantes tristem, salva amicitia, de tali conversione nostra
40 et exhortantes ad fidem gradus sui, vitae scilicet coniugalis,
Nebridium autem opperientes, quando sequeretur, quod de
tam proximo poterat et erat iam iamque facturus; cum ecce
evoluti sunt dies illi tandem: nam longi et multi videbantur
prae amore libertatis otiosae ad cantandum de medullis omni-
45 bus: *Tibi dixit cor meum, quaesivi vultum tuum; vultum tuum,
Domine, requiram.*

IV 7. Et venit dies quo etiam actu solverer a professione
rhetorica, unde iam cogitatu solutus eram. Et factum est,
erui linguam meam unde iam erueras cor meum, et benedi-
cebam tibi gaudens profectus in villam cum meis omnibus. Ibi
5 quid egerim in litteris iam quidem servientibus tibi, sed adhuc
superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus tes-

28. cum: postquam B P Z 31-2. domine om. S 35. bibet O vivit S
(a.c.) 39. conversatione B F M P Z 43. nam: iam B P Z
IV 1. quo: in quo B P Z quoniam F 3. et ante erui add. B P Z 3-4.
benedicam M S 4. meis: eis A M S | ubi S 6. pausationem H V

mento della tua Chiesa, cercava appassionatamente la verità. Non molto tempo dopo la nostra conversione e rigenerazione attraverso il tuo battesimo, divenne cattolico praticante, e mentre ti serviva in perfetta castità e continenza, in Africa, presso i suoi, dopo che tutta la sua casa grazie a lui si era fatta cristiana, lo liberasti della carne. E ora egli vive «nel seno di Abramo». Qualunque cosa quel «seno» significhi, lì vive il mio Nebridio, amico mio dolce, figlio tuo adottivo, Signore, da liberto che era: lì vive. Quale altro luogo per un'anima così grande? Lì vive, nel luogo di cui tanto spesso chiedeva all'omuncolo inesperto ch'io sono. Non accosta più l'orecchio alla mia bocca, ma la sua bocca spirituale alla tua fonte e beve sapienza quanto può, avidamente, felice senza fine. Ma non credo che se ne inebrii al punto da dimenticarmi, giacché tu, Signore, che lo disseti, ti ricordi di noi. Questa era dunque la situazione: consolavamo Verecondo rattristato dalla nostra conversione – che però non aveva intaccato la nostra amicizia – e lo esortavamo a rispettare fedelmente il suo stato, che era di uomo sposato. Da Nebridio, invece, attendevamo il momento in cui ci avrebbe seguito: gli mancava così poco che poteva farlo ed era anzi lì lì per farlo davvero; quand'ecco si compirono finalmente quei giorni: molti e lunghi erano sembrati alla mia impazienza di cantare in pieno agio e libertà dal profondo delle mie viscere: «Ti ha detto il mio cuore: "Ho cercato il tuo volto"; il tuo volto, Signore, ancora cercherò».

IV 7. E venne il giorno in cui mi sarei liberato anche di fatto della professione di retore, di cui già m'ero liberato col pensiero. E così fu: strappasti la mia lingua da dove già avevi strappato il mio cuore, e io ti benedicevo in perfetta gioia partendo per la campagna con tutti i miei. Quale attività letteraria vi svolsi, ormai interamente al tuo servizio, ma ancora ansante – un po' come avviene nelle pause della lotta per riprendere fiato – di superbia

tantur libri «disputati cum praesentibus et cum ipso me solo
coram te; quae autem cum absente Nebridio, testantur epistu-
lae. Et quando mihi sufficiat tempus commemorandi omnia
10 magna erga nos beneficia tua in illo tempore praesertim ad
alia maiora properanti? Revocat enim me recordatio mea, et
dulce mihi fit, Domine, confiteri tibi quibus internis me sti-
mulis perdomueris et quemadmodum me complanaveris humi-
litis montibus et collibus cogitationum mearum et tortuosa
15 mea direxeris et aspera lenieris quoque modo ipsum etiam
Alypium, fratrem cordis mei, subegeris nomini unigeniti tui,
domini et salvatoris nostri Iesu Christi, quod primo dedigna-
batur inseri litteris nostris. Magis enim eas volebat redolere
gymnasiorum cedros, quas iam contrivit Dominus, quam salu-
20 bres herbas ecclesiasticas adversas serpentibus.

8. Quas tibi, Deus meus, voces dedi, cum legerem psalmos
David, cantica fidelia, sonos pietatis excludentes turgidum
spiritum, rudis in germano amore tuo, catechumenus in villa
cum catechumeno Alypio feriat, matre adhaerente nobis
25 muliebri habitu, virili fide, anili securitate, materna caritate,
christiana pietate! Quas tibi voces dabam in psalmis illis et
quomodo in te inflammabar ex eis et accendebar eos recitare,
si possem, toto orbi terrarum adversus typhum generis huma-
ni! Et tamen toto orbe cantantur, et non est qui se abscondat
30 a calore tuo. Quam vehementi et acri dolore indignabar mani-
chaeis et miserabar eos rursus, quod illa sacramenta, illa medi-
camenta nescirent et insani essent adversus antidotum, quo
sani esse potuissent! Vellem ut alicubi iuxta essent tunc et,
me nesciente quod ibi essent, intuerentur faciem meam et au-

13-4. *humiliatis* A C F V Z, D (a.c.), G O (p.c.) 15. *quo* C D F M 22.
sonus F sono V et *sonos* B P Z 23. *villam* A H V 28. *possim* B P Z | *orbi*
C D S Sk Pe: -be cett. codd. Ve | *adversum* F S, D (a.c.) 31. *mirabar* F
V 31-2. *illa medicamenta* om. S 33. *tunc: ignorante me utrum audirent*
(aud- om. M) *tunc* C D F M O *tunc ignorante me utrum audirent* B P Z

scolastica, lo attestano i libri tratti dalle dispute coi presenti e <
 con me solo dinnanzi a te; delle dispute, invece, con Nebridio
 lontano, è documento il mio epistolario. Come può bastarmi il
 tempo per rievocare tutti i tuoi grandi benefici verso di noi in
 quel tempo, specie con la fretta che ho di passare ad altri ancor
 più grandi? La memoria infatti mi sospinge, e mi è dolce, Signo- <
 re, confessarti con quali pungoli interiori mi hai domato e in che
 modo mi hai spianato, abbassando i monti e i colli dei miei pen- <
 sieri, e raddrizzato le mie vie tortuose e addolcito le mie asperità,
 e in che modo hai assoggettato Alipio stesso, fratello del mio cuo-
 re, al nome del tuo unigenito, signore e salvator nostro Gesù Cri-
 sto, nome che sino ad allora non aveva giudicato degno di figura- <
 re nei nostri scritti. Preferiva infatti che odorassero dei «cedri» <
 scolastici, già «annientati» dal Signore, piuttosto che delle salu-
 tari erbe ecclesiastiche, efficaci contro i serpenti.

8. Quali grida levai a te, Dio mio, leggendo i salmi di Davide, <
 cantici di fede, suoni di pietà debellatori d'ogni spirito borioso, <
 inesperto del tuo autentico amore, catecumeno che oziava in
 campagna col catecumeno Alipio, e con la madre sempre al nostro
 fianco, donna nell'aspetto, uomo nella fede, vecchia nell'equili-
 brio, materna nell'amore, cristiana nella pietà! Quali grida levavo
 a te davanti a quei salmi, e come m'infiammavano d'amore per
 te, e smaniavo di recitarli, potendo, al mondo intero contro la su-
 perbia del genere umano! Li si canta appunto in tutto il mondo, e
 «non c'è chi sia al riparo dal tuo calore». Com'era veemente e
 acre il dolore che mi accendeva di sdegno contro i manichei, che <
 poi subito compativo, perché ignoravano quei misteri e quei me-
 dicamenti e si scagliavano con insana follia contro l'antidoto che <
 avrebbe potuto sanarli! Avrei voluto averli allora lì accanto, da
 qualche parte, e che a mia insaputa osservassero il mio volto e

35 dirent voces meas, quando legi quartum psalmum in illo tunc otio, quid de me fecerit ille psalmus: *Cum invocarem, exaudivit me Deus iustitiae meae; in tribulatione dilatasti mihi. Miserere mei, Domine, et exaudi orationem meam*: audirent, ignorante me utrum audirent, ne me propter se illa dicere putarent, 40 quae inter haec verba dixerim, quia et re vera nec ea dicerem nec sic ea dicerem, si me ab eis audiri viderique sentirem, nec, si dicerem, sic acciperent, quomodo mecum et mihi coram te de familiari affectu animi mei.

9. Inhorruī timendo ibidemque inferbui sperando et exul- 45 tando in tua misericordia, Pater. Et haec omnia exhibant per oculos et vocem meam, cum conversus ad nos spiritus tuus bonus ait nobis: *Filii hominum, quousque graves corde? Ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?* Dilexeram enim vanitatem et quaesieram mendacium. Et tu, Domine, iam magnificaveras sanctum tuum, suscitans eum a mortuis et conlo- 50 cans ad dexteram tuam, unde mitteret ex alto promissionem suam, Paracletum, spiritum veritatis. Et miserat eum iam, sed ego nesciebam. Miserat eum, quia iam magnificatus erat resurgens a mortuis et ascendens in caelum. Ante autem spiritus 55 nondum erat datus, quia Iesus nondum erat clarificatus. Et clamat prophetia: *Quousque graves corde? Ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium? Et scitote quoniam Dominus magnificavit sanctum suum.* Clamat *quousque*, clamat *scitote*, et ego tamdiu nesciens vanitatem dilexi et mendacium quaesivi 60 et ideo audiui et contremui, quoniam talibus dicitur qualem me fuisse reminiscebar. In phantasmatis enim, quae pro veritate tenueram, vanitas erat et mendacium. Et insonui multa

36. *exaudivit: te exaudisti* B P S Z Sk Pe (cf. En. ps. 4, 2)

rem om. S Z

44. *infervui* S, O (a.c.), Ve

(a.c.)

46. *meos post oculos add.* B P Z

pheta C D F M

Z (p.c.), Sk Pe: *quas* cett. codd. Ve

41. *nec sic ea dice-*

45. *exiebant* P V Z, B

56. *clamabat* A F H M V | *pro-*

61. *phantasmatis: - tibus* C D F M, B (p.c.) *fallacis* Ve | *quae*

ascoltassero le mie grida mentre leggevo, in quella quiete di allora, il salmo quarto, e l'effetto che quel salmo faceva su di me: «L'ho invocato e mi ha esaudito il Dio della mia giustizia; nella tribolazione mi hai dato respiro. Abbi misericordia di me, Signore, ed esaudisci la mia preghiera»: avrei voluto che mi ascoltassero, a mia insaputa, perché non credessero che io dicessi per loro le parole che intercalavo a quelle del salmo; e in verità, se mi fossi accorto che mi ascoltavano e mi osservavano, non le avrei né dette né dette in quel modo, né, dicendole, le avrebbero intese nel modo in cui le dicevo a me e tra me davanti a te, nella spontanea confidenza del mio animo.

9. Rabbividii di terrore e insieme ribollii di speranza ed esultanza «nella tua misericordia», Padre. E tutto questo mi usciva dagli occhi e dalla voce, lì dove il tuo spirito buono rivolgendosi a noi dice: «Figli dell'uomo, sino a quando così duri di cuore? Perché amate la vanità e cercate la menzogna?». Avevo infatti amato la vanità e cercato la menzogna. E tu, Signore, già «avevi esaltato il tuo Santo, risuscitandolo dai morti e ponendolo alla tua destra», affinché inviasse dall'alto colui che aveva promesso, «il Paracleto, spirito di verità». E lo aveva già inviato, ma io non lo sapevo. Lo aveva inviato, poiché già era stato esaltato risorgendo dai morti e salendo in cielo. Prima, infatti, «lo spirito non era stato ancora dato, poiché Gesù non era stato ancora glorificato». E il profeta grida: «Sino a quando così duri di cuore? Perché amate la vanità e cercate la menzogna? Sappiate che il Signore ha esaltato il suo Santo». Grida «sino a quando», grida «sappiate», e io, così a lungo all'oscuro, ho amato la vanità e cercato la menzogna, e perciò ho udito e tremato, poiché son parole rivolte a chi è come ricordavo d'esser stato. Nei fantasmi, infatti, che avevo preso per realtà c'erano vanità e menzogna. E feci risuonare a

36. Ps. 4, 2 44. Ps. 30, 7-8 46. Ps. 142, 10 47. Ps. 4, 3 49-
50. Ps. 4, 4; Ep. Eph. 1, 20 51. Ev. Luc. 24, 49 52. Ev. Io. 14, 16-7;
Act. Ap. 2, 1-4 53-4. Ep. Rom. 6, 9; Ep. Eph. 4, 10 54-5. Ev. Io. 7,
39 56. Ps. 4, 3-4 60. Habac. 3, 16

graviter ac fortiter in dolore recordationis meae. Quae utinam audissent qui adhuc usque diligunt vanitatem et quaerunt
 65 mendacium: forte conturbarentur et evomissent illud, et exaudires eos, cum clamarent ad te, quoniam vera morte carnis mortuus est pro nobis qui te interpellat pro nobis.

10. Legebam: *Irascimini et nolite peccare*, et quomodo movebar, Deus meus, qui iam didiceram irasci mihi de praeteritis, ut de cetero non peccarem, et merito irasci, quia non alia
 70 natura gentis tenebrarum de me peccabat, sicut dicunt qui sibi non irascuntur et thesaurizant sibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii tui! Nec iam bona mea foris erant nec oculis carnis in isto sole quaerebantur. Volentes enim gaude-
 75 re forinsecus facile vanescunt et effunduntur in ea quae videntur et temporalia sunt, et imagines eorum famelica cogitatione lambiunt. Et o si fatigentur inedia et dicant: *Quis ostendit nobis bona?* Et dicamus, et audiant: *Signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine*. Non enim lumen nos sumus quod
 80 inluminat omnem hominem, sed inluminamur a te, ut qui fuimus aliquando tenebrae simus lux in te. O si viderent internum aeternum, quod ego quia gustaveram, frendebam, quoniam non eis poteram ostendere, si afferrent ad me cor in oculis suis foris a te et dicerent: quis ostendit nobis bona? Ibi
 85 enim ubi mihi iratus eram, intus in cubili ubi compunctus eram, ubi sacrificaveram mactans vetustatem meam et inchoata meditatione renovationis meae sperans in te, ibi mihi dulcescere coeperas et dederas laetitiam in corde meo. Et exclam-

75. *evanescunt* A B H P V Z 77. *fatigarentur* S -*gantur* D (a.c.) *fagaentur*
 F 77-8. *ostendit* B C D F G M V, P (a.c.): -*det* A H O Z, P (p.c.), Sk Pe Ve
 -*dent* S 81-2. *internum: in te internum lumen* A H V 84. *ostendit* B C D
 F P S V Sk Pe: -*det* cett. codd. Ve 87. *ubi* B P V, Z (a.c.)

lungo le mie grida, con gravità e con forza, nel dolore del mio ricordo. M'avessero almeno udito quanti continuano ad amare la vanità e a cercare la menzogna! Forse ne sarebbero stati turbati, e l'avrebbero vomitata, e tu avresti esaudito le loro grida rivolte a te, poiché «è morto» per noi di vera morte del corpo «colui che intercede per noi».

10. Leggevo: «Adiratevi e non peccate», e come ne restavo toccato, Dio mio, io che avevo ormai imparato ad adirarmi con me stesso della vita passata, per non peccare in quella futura, ad adirarmi meritatamente, perché non era una diversa natura di un popolo delle tenebre che peccava a causa mia, secondo quanto dicono coloro che non si adirano con sé stessi e «accumulano un tesoro d'ira per il giorno dell'ira e della rivelazione del tuo giusto giudizio»! Né il mio bene era fuori di me, né lo cercavo sotto questo sole con gli occhi della carne. Coloro, infatti, che vogliono godere al di fuori di sé, facilmente svaniscono, si disperdono nelle cose visibili e temporali e ne lambiscono le apparenze con famelica immaginazione. Oh se, provati dalla fame, dicessero: «Chi ci mostra il bene?». Noi diremmo, e loro ci udirebbero: «Impresa è in noi la luce del tuo volto, Signore». Non siamo noi, infatti, la luce «che illumina ogni uomo», siamo bensì illuminati da te, affinché, noi che fummo «tenebre un tempo», diveniamo «in te luce». Oh se vedessero l'interiorità eterna che io, per averne gustato, fremevo di non poter mostrare loro se mi avessero portato il cuore nei loro occhi, fuori di te, e mi avessero detto: «Chi ci mostra il bene?». Lì infatti, dove m'ero adirato con me stesso, nel giaciglio interiore in cui ero stato morso dalla contrizione, in cui avevo immolato in sacrificio il mio passato e, iniziando la meditazione del mio rinnovamento, riposto in te ogni speranza, lì avevi cominciato a farmi sentire la tua dolcezza e «avevi posto la

65-6. Ps. 4, 4 67. Ep. Rom. 8, 34 68. Ps. 4, 5 72. Ep. Rom. 2, 5
 75-6. 2 Ep. Cor. 4, 18 77. Ps. 4, 6 78. Ps. 4, 7 79-80.
 Ev. Io. 1, 9 80-1. Ep. Eph. 5, 8 82. 1 Ep. Pet. 2, 3 (Ps. 33, 9)
 84. Ps. 4, 6 85. Ps. 4, 5 86. Ep. Eph. 4, 22 88. Ps. 4, 7

mabam legens haec foris et agnoscens intus nec volebam mul-
 90 tiplicari terrenis bonis, devorans tempora et devoratus tempo-
 ribus, cum haberem in aeterna simplicitate aliud frumentum
 et vinum et oleum.

11. Et clamabam in consequenti versu clamore alto cordis
 mei: *O in pace! O in id ipsum!* O quid dixit: *obdormiam et*
 95 *somnum capiam?* Quoniam quis resistet nobis, cum fiet sermo
 qui scriptus est: *Absorta est mors in victoria?* Et tu es id ipsum
 valde qui non mutaris, et in te requies obliviscens laborum
 omnium, quoniam nullus alius tecum nec ad alia multa adipis-
 cenda, quae non sunt quod tu, sed tu, Domine, singulariter in
 100 spe constituisti me. Legebam et ardebam nec inveniebam quid
 facerem surdis mortuis, ex quibus fueram, pestis, latrator
 amarus et caecus adversus litteras de melle caeli melleas et de
 lumine tuo luminosas, et super inimicis scripturae huius tabes-
 cebam.

105 12. Quando recordabor omnia dierum illorum feriatorum?
 Sed nec oblitus sum nec silebo flagelli tui asperitatem et mise-
 ricordiae tuae mirabilem celeritatem. Dolo dentium tunc
 excruciabas me, et cum in tantum ingravesceret ut non vale-
 rem loqui, ascendit in cor meum admonere omnes meos qui
 110 aderant, ut deprecarentur te pro me, Deum salutis omnimo-
 dae. Et scripsi hoc in cera et dedi ut eis legeretur. Mox ut ge-
 nua supplici affectu fiximus, fugit dolor ille. Sed quis dolor?
 Aut quomodo fugit? Expavi, fateor, Domine meus Deus
 meus: nihil enim tale ab ineunte aetate expertus fueram. Et
 115 insinuati sunt mihi in profundo nutus tui et gaudens in fide
 laudavi nomen tuum, et ea fides me securum esse non sinebat

90. *et* ante *devorans* add. S 90-1. *temporalibus* B G P V Z 96. *absorta*
 B, P (a.c.), H (p.c.), Ve | *victoria* A G M S V Sk Pe: -*am* cett. codd. Ve 98.
sed ante *nec* add. A B H P Z | *multa* om. S 99. *sed tu* om. S 103. *inimi-*
cos C D M V | *scripturis* ante *scripturae* add. B G, Z P (a.c.) 110. *deum: domi-*
ne A H V 112. *simplici* S, P (a.c.) | *fugit* A D V, C H (a.c.) 113. *fugit* C
 D V, H (a.c.) | *et post meus* add. S

gioia nel mio cuore». Ed esclamavo leggendo queste cose di fuori e comprendendole di dentro, né volevo disperdermi nei beni terreni, divorando il tempo e divorato dal tempo, mentre avevo nell'eterna semplicità altro «frumento e vino e olio».

11. E gridavo, al versetto successivo, con alto grido del mio cuore: «Oh, nella pace! Oh, in ciò che è!». Oh, quel che aggiunge: «M'addormenterò e prenderò sonno». Chi infatti ci resisterà, quando accadrà ciò che è scritto: «La morte è stata assorbita nella vittoria»? E tu sei veramente ciò che è, tu che non muti, e in te riposo dimentico d'ogni affanno, poiché nessun altro è con te né devi procacciarti molte altre cose, che non sono ciò che tu sei, ma tu, «Signore, m'hai rinsaldato, unificandomi, nella speranza». Leggevo e ardevo e non trovavo come giovare a quei sordi, a < quei morti al cui numero ero appartenuto, una vera peste, sempre pronto ad abbaiare, sprezzante e cieco, contro Scritture mielate del miele del cielo e luminose del lume tuo, e «mi consumavo pensando ai nemici» di tali Scritture.

12. Quando ricorderò tutti i fatti di quei giorni di vacanza? Ma non ho dimenticato né tacerò l'asprezza della tua sferza e la mirabile celerità della tua misericordia. Mi tormentavi, a quel tempo, con un mal di denti, e quando peggiorò al punto che non riuscivo più a parlare, «mi saltò dal cuore» l'idea d'esortare tutti i miei lì presenti d'intercedere per me presso di te, Dio d'ogni salute. Lo scrissi su una tavoletta di cera e glielo feci leggere. Avevamo appena piegato le ginocchia per pregare che subito il dolore sparì. Ma quale dolore? O come sparì? Ne ebbi paura, lo riconosco, «Signore mio e Dio mio»: non m'era mai capitato nulla di simile da quando ero nato. E mi s'insinuarono nel profondo i cenni della tua potenza e rallegRANDOMI nella fede lodai il tuo nome; ma quella fede non mi lasciava tranquillo sul conto dei miei peccati <

91-2. Ps. 4, 8 94. Ps. 4, 9 96. 1 Ep. Cor. 15, 54 97. Ps. 4, 9;
Mal. 3, 6; Gen. 41, 51 99. Ps. 4, 10 102. Ps. 118, 103. 105 103. Ps.
138, 21 109. Ier. 32, 35 110. Ps. 17, 47 113. Ev. Io. 20,
28 116. Ps. 144, 2

de praeteritis peccatis meis, quae mihi per baptismum tuum remissa nondum erant.

V 13. Renuntiavi peractis vindemialibus ut scholasticis suis Mediolanenses venditorem verborum alium providerent, quod et tibi ego servire delegissem et illi professioni prae difficultate spirandi ac dolore pectoris non sufficerem. Et insinuavi per litteras antistiti tuo, viro sancto Ambrosio, pristin
5 nos errores meos et praesens votum meum, ut moneret quid mihi potissimum de libris tuis legendum esset quo percipiendae tantae gratiae paratior aptiorque fierem. At ille iussit
10 Esaiam prophetam, credo quod prae ceteris evangelii vocationisque gentium sit praenuntiator apertior. Verum tamen ego primam huius lectionem non intellegens totumque talem arbitrans distuli repetendum exercitatio in dominico eloquio.

VI 14. Inde ubi tempus advenit quo me nomen dare oportet, relicto rure Mediolanium remeavimus. Placuit et Alypio renasci in te mecum iam induto humilitate sacramentis tuis congrua et fortissimo domitori corporis usque ad Italicum
5 lum glaciale nudo pede obterendum insolito ausu. Adiunximus etiam nobis puerum Adeodatum ex me natum carnaliter de peccato meo. Tu bene feceras eum. Annorum erat ferme quindecim et ingenio praeveniebat multos graves et doctos viros. Munera tua tibi confiteor, domine Deus meus, creator
10 omnium et multum potens formare nostra deformia: nam ego in illo puero praeter delictum non habebam. Quod enim et nutriebatur a nobis in disciplina tua, tu inspiraveras nobis,

V 4. *sperandi* V *suspirandi* B P Z
C D F

10. *pronuntiator* A H M P

12. *domini*

VI 2. *mediolanum* C M, D (a.c.), P (p.c.)

4. *domitari* F *dominatori*

S 10. *reformare* B P Z

11. *non: nil* B *nihil* P Z

11-2. *et nutriebatur:*

enutr- A H V

passati, che non mi erano stati ancora rimessi mediante il tuo battesimo.

V 13. Alla fine delle vacanze della vendemmia comunicai ai Milanesi che si cercassero per i loro allievi un altro venditore di parole, e questo per due ragioni: avevo scelto di passare al tuo servizio e, a causa delle difficoltà di respirazione e dei dolori di petto, non ero in grado di esercitare quella professione. E informai per lettera il tuo vescovo, il beato Ambrogio, dei miei errori passati e del mio voto presente, perché mi indicasse che cosa dovessi leggere in particolare delle tue Scritture per diventare più pronto e idoneo ad accogliere una grazia tanto grande. Egli mi prescrisse il profeta Isaia, credo perché più apertamente d'ogni altro preannunzia il Vangelo e la chiamata dei gentili. Io però, non cogliendone il senso alla prima lettura e ritenendolo tutto a quel modo, lo misi da parte, in attesa di tornarci sopra una volta divenuto più esperto del linguaggio del Signore. <

VI 14. Poi, quando venne il momento di iscrivere il mio nome, lasciammo la campagna e tornammo a Milano. Con me volle rinascere in te anche Alipio, già rivestito di un'umiltà consona ai tuoi sacramenti e capace di un tale dominio sul proprio corpo da calpestare, con insolito coraggio, il suolo italico ghiacciato a piedi nudi. Portammo con noi anche il giovane Adeodato, da me nato carnalmente, dal mio peccato. Tu, l'avevi fatto bene. Aveva appena quindici anni e superava in intelligenza molti gravi e dotti studiosi. Ti confesso i tuoi doni, signore Dio mio, creatore di tutto e tanto potente da ridar forma alle nostre deformità: giacché in quel ragazzo di mio non c'era altro che il peccato. Se veniva allevato da noi nella tua disciplina, era perché tu ce lo avevi <

nullus alius: munera tua tibi confiteor. Est liber noster, qui
 inscribitur *De magistro*: ipse ibi mecum loquitur. Tu scis illius
 15 esse sensa omnia quae inseruntur ibi ex persona conlocutoris
 mei, cum esset in annis sedecim. Multa eius alia mirabiliora
 expertus sum. Horrore mihi erat illud ingenium: et quis prae-
 ter te talium miraculorum opifex? Cito de terra abstulisti vi-
 tam eius, et securior eum recorder non timens quidquam pue-
 20 ritiae nec adulescentiae nec omnino homini illi. Sociavimus
 eum coevum nobis in gratia tua, educandum in disciplina
 tua: et baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo vitae prae-
 teritae. Nec satiabar illis diebus dulcedine mirabili considera-
 re altitudinem consilii tui super salutem generis humani.
 25 Quantum flevi in hymnis et canticis tuis suave sonantis eccle-
 siae tuae vocibus commotus acriter! Voces illae influebant au-
 ribus meis et eliquabatur veritas in cor meum et exaestuabat
 inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat
 cum eis.

VII 15. Non longe coeperat Mediolanensis ecclesia genus
 hoc consolationis et exhortationis celebrare magno studio fra-
 trum concinentium vocibus et cordibus. Nimirum annus erat
 aut non multo amplius, cum Iustina, Valentiniani regis pueri
 5 mater, hominem tuum Ambrosium persequeretur haeresis
 suae causa qua fuerat seducta ab arrianis. Excubabat pia plebs
 in ecclesia mori parata cum episcopo suo, servo tuo. Ibi mea
 mater, ancilla tua, sollicitudinis et vigiliarum primas tenens,
 orationibus vivebat. Nos adhuc frigidi a calore spiritus tui ex-
 10 citabamur tamen, civitate attonita atque turbata. Tunc hymni

18. *talium*: *alium* S 20. *ulli* A B H 22. *fugit* A D G V, C H Z
 (a.c.) 23. *in illis* S | *dulcitudine* S Sk 24. *salute* S 27. *tua* post *ve-*
ritas add. B P Z | *aestuabat* V *ex ea aestuabat* B P Z
VII 6. *quae* A H Z *quia* F

ispirato, nessun altro. Ti confesso i tuoi doni. C'è un mio libro intitolato *Il maestro*. Lì è lui a dialogare con me. Tu sai che i pensieri che vengono attribuiti al personaggio dell'interlocutore sono tutti suoi, di quando aveva sedici anni. E ho visto di lui cose ancor più stupefacenti. Quella sua intelligenza m'incuteva una specie di sacro terrore: e chi può essere, all'infuori di te, l'artefice di tali meraviglie? Ben presto sottraesti alla terra la sua vita, e io penso a lui più serenamente, non avendo più nulla a temere per la sua fanciullezza, né per la sua adolescenza né, ancor meno, per la sua maturità. Lo unimmo a noi, dunque, coetaneo nostro nella tua grazia, da allevare nella tua disciplina: e fummo battezzati, e ci abbandonò l'angoscia della vita passata. E non mi saziavo, in quei giorni, della mirabile dolcezza che mi veniva dal considerare la profondità dei tuoi disegni riguardo la salvezza del genere umano. Quanto piansi a udire i tuoi inni e i tuoi cantici, vivamente commosso dalle dolci voci che risuonavano nella tua chiesa! Voci che fluivano nelle mie orecchie, e la verità si scioglieva nel mio cuore, e ne scaturivano ribollendo sentimenti di pietà, e correvano lacrime, e mi facevano bene.

VII 15. Non era molto che la Chiesa milanese aveva adottato questa forma liturgica di consolazione ed esortazione in cui tutti i fratelli riuniscono con grande ardore in un sol canto le voci e i cuori. Era passato infatti un anno o poco più da che Giustina, madre dell'imperatore fanciullo Valentiniano, aveva cominciato a perseguire il tuo Ambrogio a causa dell'eresia in cui era stata trascinata dagli ariani. La folla dei fedeli trascorreva la notte in chiesa, pronta a morire col suo vescovo, tuo servo. Là mia madre, tua serva, in prima fila nello zelo e nelle veglie, non viveva che di preghiera. Noi, ancora insensibili al calore del tuo spirito, ci sentivamo tuttavia esaltare, poiché la città era stupita e turbata. Si

et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret, institutum est et ex illo in hodiernum retentum multis iam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus.

- 15 **16.** Tunc memorato antistiti tuo per visum aperuisti quo loco laterent martyrum corpora Protasii et Gervasii, quae per tot annos incorrupta in thesauro secreti tui reconderas, unde oportune promeres ad coerendam rabiem femineam, sed regiam. Cum enim propalata et effossa digno cum honore trans-
- 20 ferrentur ad Ambrosianam basilicam, non solum quos immundi vexabant spiritus confessis eisdem daemonibus sanabantur, verum etiam quidam plures annos caecus civis civitatisque notissimus, cum populi tumultuante laetitia causam quaesisset atque audisset, exilivit eoque se ut duceret suum ducem rogavit.
- 25 Quo perductus, impetravit admitti ut sudario tangeret feretrum pretiosae in conspectu tuo mortis sanctorum tuorum. Quod ubi fecit atque admovit oculis, confestim aperti sunt. Inde fama discurrens, inde laudes tuae ferventes lucentes, inde illius inimicae animus etsi ad credendi sanitatem non applicatus, a persequendi tamen furore compressus est. Gratias tibi, Deus meus! Unde et quo duxisti recordationem meam, ut haec etiam confiterer tibi quae magna oblitus praeterieram? Et tamen tunc, cum ita fraglaret odor unguentorum tuorum, non currebamus post te; ideo plus flebam inter cantica hym-
- 30 norum tuorum olim suspirans tibi et tandem respirans, quantum patet aura in domo faenea.

13. *et ex:* ex O S Sk Pe Ve 16. *protasi* S Sk | *gerbasi* S -vasi Sk 17. *thesauri* S -ros V 19. *prolata* C D F G S V Sk 23. *tumultuantis* C F G M Z, P (p.c.), Pe -tes P (a.c.) | *laetitiae* B C F G Z 24. *exilivit* O S Sk Ve: -luit cett. codd. 27. *admonuit* M P, B (a.c.) | *oculos* P (a.c.) -li F, M P (p.c.) 31. *eduxisti* B P *redux*- G M 33. *fraglaret* A G H, D O Z (p.c.): *flagre* V *flagraret* cett. codd. Ve *fragraret* Sk Pe (*fraglare* = *fragrare* cf. Blaise, ad loc.) 34. *et ante ideo* add. B P Z

stabili allora che inni e salmi venissero cantati secondo il modo <
orientale, per evitare che il popolo si consumasse nel tedio della
tristezza: e da allora si è continuato a farlo sino a oggi, e questo
modo di cantare viene imitato da molti, anzi da quasi tutti i tuoi
greggi in ogni parte della terra.

16. Fu pure allora che tu svelasti in una visione al tuo vesco- <
vo or ora nominato il luogo dov'erano sepolti i corpi dei martiri <
Protasio e Gervasio, che per tanti anni avevi conservato incorrot-
ti nel tuo tesoro segreto, onde trarli al momento opportuno per
piegare la rabbia femminile sì, ma regale. Riconosciuti che furono
ed esumati, mentre venivano trasportati con degna solennità nel-
la basilica ambrosiana, non solo vennero guariti – per esplicito ri-
conoscimento dei demoni stessi – alcuni invasati da spiriti im-
mondi, ma pure un cittadino ben conosciuto in città e ch'era cie-
co da molti anni, chiesta la ragione di quella festosa letizia di po-
polo e avutala, balzò in piedi e pregò la sua guida di guidarlo sul
posto. Lì giunto, sollecitò il permesso di toccare col fazzoletto la
bara «della morte, preziosa al tuo cospetto, dei tuoi santi». Com-
piuto il gesto e portato il fazzoletto agli occhi, questi si aprirono
all'istante. La fama prese a correre e lodi fervide, luminose a sali-
re a te, e l'animo di quella nemica, se non rivolto alla salvezza
della fede, fu almeno soffocato nel suo persecutorio furore.
«Grazie a te, Dio mio!» Da dove hai tratto e dove hai condotto
questo mio ricordo, perché io ti confessi anche questi fatti che,
pur grandi, avevo del tutto dimenticato? Allora tuttavia, nono-
stante la fragranza del «profumo dei tuoi unguenti», non corre-
vamo «dietro a te»; tanto più per questo non facevo che piangere <
durante il canto dei tuoi inni: prima erano solo sospiri, ora, final-
mente, respiri, almeno per quel poco d'aria che circola in una
«capanna d'erba».

VIII 17. Qui habitare facis unanimes in domo, consociasti nobis et Evodium iuvenem ex nostro municipio. Qui cum agens in rebus militaret, prior nobis ad te conversus est et baptizatus et relicta militia saeculari accinctus in tua. Simul
 5 eramus simul habitaturi placito sancto. Quaerebamus quisnam locus nos utilius haberet servientes tibi: pariter remeabamus in Africam. Et cum apud Ostia Tiberina essemus, mater defuncta est. Multa praetereo, quia multum festino. Accipe confessiones meas et gratiarum actiones, Deus meus, de rebus in-
 10 numerabilibus etiam in silentio. Sed non praeteribo quidquid mihi anima parturit de illa famula tua, quae me parturivit et carne ut in hanc temporalem, et corde ut in aeternam lucem nascerer. Non eius, sed tua dicam dona in eam. Neque enim se ipsa fecerat aut educaverat se ipsam: tu creasti eam, nec pa-
 15 ter nec mater sciebat qualis ex eis fieret. Et eruditur eam in timore tuo virga Christi tui, regimen unici tui in domo fideli, bono membro ecclesiae tuae. Nec tantam erga suam disciplinam diligentiam matris praedicabat quantam famulae cuiusdam decrepitae, quae patrem eius infantem portaverat, sicut
 20 dorso grandiuscularum puellarum parvuli portari solent. Cuius rei gratia et propter senectam ac mores optimos in domo christiana satis a dominis honorabatur. Unde etiam curam dominicarum filiarum commissam diligenter gerebat et erat in eis coercendis, cum opus esset, sancta severitate vehemens
 25 atque in docendis sobria prudentia. Nam eas praeter illas horas, quibus ad mensam parentum moderatissime alebantur, etiamsi exardescerent siti, nec aquam bibere sinebat praecavens consuetudinem malam et addens verbum sanum: «Modo

VIII 1. *unianimes* F H P 4. *in om.* A H V | *tuo* B P Z 5. *habitabamus* B P Z | *in placito* A G H M V 6. *et ante servientes* add. B P, Z (a.c.) 7. *tiberiana* H O V Z 13. *renascerer* A H | *ea* B G M P V Z 14. *autem* post *tu* add. O 16. *unici* O S Sk Ve: *unigeniti filii* V *unici filii* cett. codd. 21. *gratiam* S 23. *familiarum* S V | *sibi* post *commissam* add. B G M P Z, ante *commissam* add. F

VIII 17. «Tu che fai abitare gli unanimi nella stessa casa»
 unisti a noi anche il giovane Evodio, nostro concittadino. A ser- <
 vizio nell'amministrazione imperiale, si era rivolto a te prima di
 noi, aveva ricevuto il battesimo e, lasciato il servizio secolare, si
 era posto al tuo. Stavamo sempre insieme, insieme – ci giurammo
 solennemente – avremmo abitato anche in futuro. Cercavamo un <
 luogo dove più utilmente servirti: insieme ce ne tornavamo in
 Africa. Quando fummo a Ostia Tiberina, mia madre morì. Molto
 tralascio perché ho molta fretta. Accogli la mia confessione e il
 mio ringraziamento, mio Dio, anche per gli innumerevoli partico-
 lari che devo passare sotto silenzio. Ma nulla tacerò che l'anima
 mi partorisca riguardo a quella tua ancella, che mi ha partorito e
 nella carne, perché nascessi a questa luce temporale, e nel cuore,
 perché nascessi alla luce eterna. Non dirò dei suoi doni, ma dei
 tuoi a lei. Non si era certo fatta da sola né educata da sé stessa:
 tu la creasti, senza che padre e madre sapessero quale sarebbe
 stata la loro figlia. E «nel tuo timore» l'educò il bastone del tuo
 Cristo, la disciplina del tuo unico Figlio in una casa di fede,
 membro sano della tua Chiesa. Ma non era tanto lo zelo di sua
 madre che elogiava riguardo alla propria educazione quanto quel-
 lo d'una serva vecchissima, una che aveva portato sulla schiena
 suo padre da bambino, come appunto le fanciulle un po' più gran-
 di sogliono portare i piccini. In virtù di questo e per l'età avvanza-
 ta e l'ottima moralità in quella casa cristiana godeva di molto ri-
 spetto da parte dei padroni. Incaricata perciò dell'educazione del-
 le figlie dei padroni, se ne occupava con diligenza, e sapeva tener-
 le a freno, all'occorrenza, con santa ed energica severità, e
 istruirle con misurato buon senso. All'infuori delle ore in cui
 prendevano frugalissimi pasti coi genitori, potevano bruciare dal-
 la sete che non le lasciava bere nemmeno l'acqua, cercando così
 di prevenire una cattiva abitudine e aggiungendo con saggia paro-

- aquam bibitis, quia in potestate vinum non habetis; cum autem ad maritos veneritis factae dominae apothecarum et cellariorum, aqua sordebit sed mos potandi praeualebit». Hac ratione praecipendi et auctoritate imperandi frenabat aviditatem tenerioris aetatis et ipsam puellarum sitim formabat ad honestum modum, ut iam nec liberet quod non deceret.
- 35 18. Et subrepserat tamen, sicut mihi filio famula tua narrabat, subrepserat ei vinulentia. Nam cum de more tamquam puella sobria iuberetur a parentibus de cupa vinum depromere, submisso poculo, qua desuper patet, priusquam in lagunculam funderet merum, primoribus labris sorbebat exiguum,
- 40 quia non poterat amplius sensu recusante. Non enim ulla temulenta cupidine faciebat hoc, sed quibusdam superfluentibus aetatis excessibus, qui ludicris motibus ebulliunt et in puerilibus animis maiorum pondere premi solent. Itaque ad illud modicum cotidiana modica addendo – quoniam qui modica spernit, paulatim decedit – in eam consuetudinem lapsa
- 45 erat ut prope iam plenos mero caliculos inhianter hauriret. Ubi tunc sagax anus et vehemens illa prohibitio? Numquid valebat aliquid adversus latentem morbum, nisi tua medicina, Domine, vigilaret super nos? Absente patre et matre et nutritoribus tu praesens, qui creasti, qui vocas, qui etiam per praepositos homines boni aliquid agis ad animarum salutem. Quid tunc egisti, Deus meus? Unde curasti? Unde sanasti? Nonne protulisti durum et acutum ex altera anima convicium tamquam medicinale ferrum ex occultis provisionibus tuis et uno
- 50 ictu putredinem illam praecidisti? Ancilla enim, cum qua solebat accedere ad cupam, litigans cum domina minore, ut fit, sola cum sola, obiecit hoc crimen amarissima insultatione vo-

31. *praeualebit*: *permanebit* C D *manebit* F*tamquam* om. S38. *quae* A H *quod* D*animis*: *annis* B P S Z*ma* add. A H V34. *nec*: *non* F S V Sk39. *labiis* H S *-bri* F44. *cotidianum* *cotidiana* S57. *cum* ante *amarissima*

la: «Adesso bevete acqua, perché non potete bere vino; ma, una volta sposate e diventate padrone della dispensa e della cantina, l'acqua non vi attirerà più, ma l'abitudine al bere prevarrà». Alternando l'ammonimento sensato col comando autoritario teneva a freno l'ingordigia dell'età più tenera, piegando perfino la sete delle fanciulle alla misura delle buone maniere, al punto che, se una cosa non era lecita, nemmeno piacesse.

18. Eppure, riuscì egualmente a insinuarsi – a quanto la tua serva ha confidato a me, suo figlio – riuscì a insinuarsi in lei il vizio del vino. Sobria com'era, i genitori erano soliti mandarla ad attingere il vino dalla botticella. Tuffato dentro il boccale dall'apertura che sta in alto, prima di riversare il vino schietto nella caraffa, con la punta delle labbra ne sorbiva un pochino, che di più non avrebbe potuto senza provarne disgusto. Non lo faceva infatti per golosità di vino, ma per quell'indefinibile, debordante esuberanza propria dell'età, che si sfoga con qualche marachella e che la severità dei grandi solitamente reprime nell'animo dei fanciulli. Così, aggiungendo a quel pochino ogni giorno un altro pochino – poiché «chi disprezza le piccole cose, finisce per cadere» – era caduta a tal punto nel vizio, da bere avidamente bicchieri interi colmi di vino schietto. Dov'eran finite la sagace vecchia e i suoi ferrei divieti? Qual rimedio varrebbe contro il morbo nascosto, se la tua medicina, Signore, non vegliasse su di noi? Assenti padre madre e nutrici, l'unico presente eri tu, che hai creato, che chiami e che anche tramite le autorità terrene fai del bene per la salvezza delle anime. Cosa dunque facesti, allora, mio Dio? Come la curasti? Come la guaristi? Non traesti forse da un'altra anima, < come da tua segreta preveggenza, un insulto duro e affilato come un ferro da chirurgo e con un sol colpo recidesti quella cancrena? L'ancella, infatti, con la quale soleva recarsi alla botte, litigando da sola a sola, come succede, con la padroncina, le rinfacciò il suo

cans meribibulam. Quo illa stimulo percussa, respexit foeditatem suam confestimque damnavit atque exuit. Sicut amici
 60 adulantes pervertunt, sic inimici litigantes plerumque corrigunt. Nec tu quod per eos agis, sed quod ipsi voluerunt, retribuis eis. Illa enim irata exagitare appetivit minorem dominam, non sanare, et ideo clanculo, aut quia ita eas invenerat locus et tempus litis, aut ne forte et ipsa periclitaretur, quod
 65 tam sero prodidisset. At tu, Domine, rector caelitem et terronorum, ad usus tuos contorquens profunda torrentis, fluxum saeculorum ordinate turbulentum, etiam de alterius animae insania sanasti alteram, ne quisquam, cum hoc advertit, potentiae suae tribuat, si verbo eius alius corrigatur quem vult
 70 corrigi.

IX 19. Educata itaque pudice ac sobrie potiusque a te subdita parentibus quam a parentibus tibi, ubi plenis annis nubilifacta est, tradita viro servivit veluti domino et sategit eum lucrari tibi loquens te illi moribus suis, quibus eam pulchram
 5 faciebas et reverenter amabilem atque mirabilem viro. Ita autem toleravit cubilis iniurias, ut nullam de hac re cum marito haberet umquam simultatem. Expectabat enim misericordiam tuam super eum, ut in te credens castificaretur. Erat vero ille praeterea sicut benivolentia praecipuus, ita ira fervidus. Sed
 10 noverat haec non resistere irato viro, non tantum facto sed ne verbo quidem. Iam vero refractum et quietum cum oportu-
 num viderat, rationem facti sui reddebat, si forte ille inconsi-

58. quod C D (a.c.) qua P 65. caelestium F caeli tunc A H caeli cum M (p.c.) 67. ordinans G (ex -dinans te) Sk Pe 68. insaniam F S | adverterit C D averterit F

IX 5. reverentem A H V 8. castigaretur O 12. videret F G M 12-3. inconsiderantius B P Z

vizio con un insulto tremendo, dandole dell'ubriacona. Colpita da quella sferzata, considerò la propria abiezione e immediatamente la condannò e se ne liberò. Com'è vero che le adulazioni degli amici corrompono, così le offese dei nemici, quasi sempre, correggono. Tu però non li ripaghi per il bene che ottieni tramite loro, bensì per il male delle loro intenzioni. Quella, infatti, in preda all'ira, voleva ferire, non guarire la padroncina; agì perciò di nascosto, o perché così le aveva sorprese il tempo e il luogo della lite, o perché voleva scansare lei stessa qualche guaio per aver rivelato la cosa con tanto ritardo. Ma tu, Signore, reggitore del cielo e della terra, che pieghi ai tuoi disegni le profondità del torrente e il flusso ordinatamente turbinoso dei secoli, con l'insania di un'anima ne hai sanata un'altra, affinché nessuno, di fronte a quest'esempio, osi attribuire a sé stesso il merito di aver effettivamente corretto con la propria parola qualcuno che cercava di correggere.

IX 19. Educata dunque pudicamente e sobriamente e da te sottomessa ai genitori più che non dai genitori a te, quando raggiunse l'età giusta per le nozze fu data a uno sposo che servì come un padrone, studiandosi di guadagnarlo a te di te parlandogli < con le virtù di cui l'abbellivi, facendola degna di rispettoso affetto e ammirazione da parte del marito. Tollerò anzi i tradimenti coniugali al punto da non aver mai la minima discussione col marito sull'argomento. Attendeva infatti la tua misericordia su di lui, affinché, credendo in te, diventasse casto. Era del resto un uomo molto affettuoso, ma non meno pronto all'ira. Lei però, quando lui si adirava, aveva imparato a non opporsi, non solo coi fatti ma nemmeno con le parole. Quando poi lo vedeva rabbonito e tranquillo, sceglieva il momento buono per rendergli conto del proprio operato, nel caso quello si fosse alterato alquanto a spro-

deratius commotus fuerat. Denique cum matronae multae,
 quarum viri mansuetiores erant, plagarum vestigia etiam de-
 15 honestata facie gererent, inter amica conloquia illae arguebant
 maritorum vitam, haec earum linguam, veluti per iocum gravi-
 ter admonens, ex quo illas tabulas, quae matrimoniales vocan-
 tur, recitari audissent, tamquam instrumenta quibus ancillae
 factae essent, deputare debuisse; proinde memores conditio-
 20 nis superbire adversus dominos non oportere. Cumque mira-
 rentur illae scientes quam ferocem coniugem sustineret, num-
 quam fuisse auditum aut aliquo indicio claruisse quod Patri-
 cius ceciderit uxorem aut quod a se invicem vel unum diem
 domestica lite dissenserint, et causam familiariter quaerent,
 25 docebat illa institutum suum, quod supra memoravi. Quae ob-
 servabant, expertae gratulabantur; quae non observabant,
 subiectae vexabantur.

20. Socrum etiam suam primo susurris malarum ancilla-
 rum adversus se inritatam sic vicit obsequiis perseverans tole-
 30 rantia et mansuetudine, ut illa ultro filio suo medias linguas
 famularum proderet, quibus inter se et nurum pax domestica
 turbabatur, expeteretque vindictam. Itaque posteaquam ille
 et matri obtemperans et curans familiae disciplinam et con-
 cordiae suorum consulens proditas ad prodentis arbitrium ver-
 35 beribus cohercuit, promisit illa talia de se praemia sperare de-
 bere, quaecumque de sua nuru sibi, quo placeret, mali aliquid
 loqueretur, nullaue iam audente memorabili inter se benivo-
 lentiae suavitate vixerunt.

21. Hoc quoque illi bono mancipio tuo, in cuius utero me
 40 creasti, Deus meus, misericordia mea, munus grande donave-
 ras, quod inter dissidentes atque discordes quaslibet animas,

14. *mitiores* A H 19. *deputari* F V | *debuissent* B F P Z, A M (a.c.) 29.
adversum C D F | *evicit* C D F M 34. *prudens* O V *prodentibus* S 36.
sibi quod A F H V *quae sibi* B *sibi quoque* P, Z (a.c.) 41. *se post inter* add. B
P Z

posito. E insomma, mentre molte mogli, pur avendo mariti meno violenti, recavano i segni delle percosse persino nel volto deturpato, e confidandosi tra amiche condannavano la vita coniugale, lei condannava la loro lingua, e così, scherzando, ricordava loro che dal momento in cui avevano sentito leggere il cosiddetto contratto matrimoniale, avrebbero dovuto considerarlo l'atto legale con cui erano diventate schiave; era meglio perciò che, memori del loro stato, non assumessero toni arroganti verso i loro padroni. Quelle, ben sapendo qual marito violento sopportava, si stupivano di non aver mai sentito dire o constatato da chiari indizi che Patrizio avesse picchiato la moglie o che un disamore domestico li avesse divisi anche per un sol giorno, e quando gliene chiedevano, in confidenza, la ragione, lei spiegava il suo metodo, che ho appena ricordato. Quelle che lo seguivano, a esperienza fatta la ringraziavano; quelle che non lo seguivano, continuavano a essere schiave e malmenate.

20. Anche la suocera, che in un primo tempo s'era lasciata metter su contro di lei dalle insinuazioni di serve malfide, a forza di rispetto, sopportazione e dolcezza la conquistò al punto da indurla a denunciare spontaneamente al figlio le malelingue delle serve, che turbavano la pace domestica tra sé e la nuora, e a chiederne la punizione. Così, dopo che quello, in obbedienza alla madre, a tutela dell'ordine domestico e in difesa della concordia tra le due, ebbe fatto frustare le accusate nella misura richiesta dall'accusatrice, essa promise analoga ricompensa a qualunque altra fosse andata a riferirle qualcosa di male sul conto della nuora credendo di ingraziarsela, nessuna più osò farlo e le due vissero in dolce armonia, veramente degna di ricordo.

21. A quella buona tua schiava, nel cui utero mi creasti, «mio Dio, mia misericordia», avevi dato anche un altro grande dono, quello di esercitare, quando poteva, un influsso pacificatore tra

ubi poterat, tam se praebebat pacificam, ut cum ab utraque multa de invicem audiret amarissima, qualia solet eructuare turgens atque indigesta discordia, quando praesenti amicae de
 45 absente inimica per acida colloquia cruditas exhalatur odiorum, nihil tamen alteri de altera proderet, nisi quod ad eas reconciliandas valeret. Parvum hoc bonum mihi videretur, nisi turbas innumerabiles tristis experirer, nescio qua horrenda pestilentia peccatorum latissime pervagante, non solum iratorum
 50 inimicorum iratis inimicis dicta proderet sed etiam quae non dicta sunt addere, cum contra homini humano parum esse debeat inimicitias hominum nec excitare nec augere male loquendo, nisi eas etiam extinguere bene loquendo studuerit. Qualis illa erat docente te magistro intimo in schola pectoris.

55 **22.** Denique etiam virum suum iam in extrema vita temporali eius lucrata est tibi nec in eo iam fideli planxit, quod in nondum fideli toleraverat. Erat etiam serva servorum tuorum. Quisquis eorum noverat eam, multum in ea laudabat et honorabat et diligebat te, quia sentiebat praesentiam tuam in corde
 60 eius sanctae conversationis fructibus testibus. Fuerat enim unius viri uxor, mutuam vicem parentibus reddiderat, domum suam pie tractaverat, in operibus bonis testimonium habebat. Nutrierat filios totiens eos parturiens, quotiens abs te deviare cernebat. Postremo nobis, Domine, omnibus, quia ex munere
 65 tuo sinis loqui servis tuis, qui ante dormitionem eius in te iam consociati vivebamus percepta gratia baptismi tui, ita curam gessit quasi omnes genuisset, ita servivit quasi ab omnibus genita fuisset.

X 23. Impendente autem die, quo ex hac vita erat exitura

43. *eructuare* M S V Sk Pe: *-tare* cett. codd. Ve 45. *crudelitas* G H M O | *exhalabatur* B P Z 51. *homini* O S V Sk Ve: *animo* B C D F P Z *animo homini* A H *animi* G *animum* M 63. *toties* B P | *quoties* B P | a B P Z
 X 1. *impendentem* V *imminente* B P Z

anime dissidenti e discordi: ascoltava dall'una e dall'altra tutte quelle parole piene di fiele che è solita vomitare un'ostilità gonfia e incontrollata, allorché l'asprezza dell'odio si sfoga in acide confidenze all'amica presente intorno alla nemica assente, ma non le riferiva all'altra se non quando poteva servire a riconciliarle. Ciò che mi parrebbe pregio assai modesto, se non avessi triste esperienza di innumerevoli liti, causate da non so qual mostruoso contagio di un peccato larghissimamente diffuso, non solo di riferire parole di nemici adirati a nemici adirati, ma anche di aggiungere parole non dette, mentre un uomo veramente umano non dovrebbe contentarsi di non suscitare né accrescere le inimicizie parlando male, ma piuttosto di sforzarsi di spegnerle parlando bene. Ciò che appunto lei era, istruita da te, maestro interiore, nella scuola del cuore.

22. Alla fine, guadagnò a te anche il marito, giunto quasi al termine della sua vita temporale, e nel credente non ebbe più a lamentare i maltrattamenti che aveva sopportato nel non credente. Era inoltre la serva dei tuoi servi. Chiunque di loro la conoscesse, in lei molto ti lodava e onorava e amava, poiché avvertiva nel suo cuore la tua presenza, testimoniata dai «frutti» d'una santa condotta. Era stata infatti «moglie di un sol uomo», aveva restituito «ai genitori quanto aveva ricevuto», aveva «devotamente governato la sua casa», aveva «la testimonianza delle buone opere». Aveva allevato i figli ripartorendoli ogni volta che li vedeva allontanarsi da te. E infine, Signore, di noi tutti – poiché generosamente concedi ai tuoi servi di parlare – di noi che, ricevuta la grazia del tuo battesimo, già prima che si addormentasse in te, vivevamo in te uniti, si prese cura come se tutti ci avesse generato, e ci servì come se da tutti fosse stata generata. <

X 23. Incombeva ormai il giorno in cui sarebbe uscita da que-

56. 1 Ep. Pet. 3, 1
Ep. Gal. 4, 19

60. Tob. 14, 17

61. 1 Ep. Tim. 5, 4. 9-10

63.

– quem diem tu noveras ignorantibus nobis – provenerat, ut credo, procurante te occultis tuis modis ut ego et ipsa soli starem^{us} incumbentes ad quandam fenestram, unde hortus intra
 5 domum, quae nos habebat, prospectabatur, illic apud Ostia Tiberina, ubi remoti a turbis post longi itineris laborem instaurabamus nos navigationi. Conloquebamur ergo soli valde dulciter et praeterita obliviscentes in ea quae ante sunt exten-
 10 ti quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem, quod tu es, qualis futura esset vita aeterna sanctorum, quam nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit. Sed inhiabamus ore cordis in superna fluenta fontis tui, fontis vitae, qui est apud te, ut inde pro captu nostro aspersi quoquo modo rem tantam cogitarem^{us}.

15 **24.** Cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet in quantalibet luce corporea prae illius vitae iucunditate non comparatione sed ne commemoratione quidem digna videretur, erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum perambulavimus gradatim cuncta
 20 corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc ascende^{bam}us interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israhel in aeternum veritate pabulo, et
 25 ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est ut fuit, et sic erit semper. Quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum. Et dum loquimur et inhiamus illi,
 30 attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus et re-

3. *curante* B P Z 15. *produceretur* F M 16. *in quantalibet* om. C D S
 V 17. *ne: nec* A B F G H V 20. *et (i): in* B P, Z (a.c.) 22. *te post*
loquendo add. B P Z | *in: ad* A H V 24. *unde* S | *veritate* D H S V, A C O
 (a.c.), Sk Ve: *-latis* cett. codd. 30. *attigimus* G M O P Z

sta vita – giorno che tu conoscevi, noi ignoravamo – e accadde, per tuo volere, credo, secondo un tuo nascosto disegno, che ci ritrovassimo io e lei soli, appoggiati a una finestra, che dava sul giardino della casa in cui abitavamo, là, a Ostia Tiberina, dove, lontano dalle folle, dopo un tragitto lungo e faticoso ci ristoravamo in vista del viaggio per mare. Conversavamo dunque, da soli, < assai dolcemente, e «dimentichi delle cose passate, proiettati verso quelle future», cercavamo tra noi in presenza della verità, che sei tu, quale sarebbe stata la vita eterna dei santi, che «occhio < non vide, orecchio non udì, a cuor d'uomo non salì». Ma spalancavamo avidamente la bocca del cuore al supremo flusso «della < tua fonte, la fonte della vita che è presso di te», per esserne inondati quanto più potevamo e riuscire a concepire in qualche modo una realtà così sublime.

24. Condotta il discorso alla conclusione che, davanti alla felicità di quella vita, il piacere dei sensi carnali, anche il più intenso e immerso nella luce corporea più intensa, non era degno, non solo di confronto, ma neppure di menzione, elevandoci con più ardente slancio «verso l'Essere stesso», ripercorremmo passo passo < tutte le realtà corporali e il cielo stesso, da cui sole, luna e stelle brillano sulla terra. E salivamo, salivamo interiormente meditando, celebrando, ammirando l'opera tua, e giungemmo alla nostra < mente e la sorpassammo per attingere alla regione dell'abbondanza inesausta, dove pasci Israele in eterno nei pascoli della verità, < e dove la vita è la Sapienza, per cui son fatte tutte le cose presenti, passate e future, mentre essa non è fatta, ma è come è stata e come sempre sarà. O meglio, l'essere stata nel passato e l'essere nel futuro non è in lei, ma l'essere soltanto, poiché è eterna: e l'esser stato in passato o l'essere in futuro non è eterno. E, mentre ne parlavamo e vi anelavamo, la toccammo appena in uno <

X 8. Ep. Phil. 3, 13 9. Ev. Io. 14, 6 10-1. 1 Ep. Cor. 2, 9 12. Ps. 35, 10 19. Ps. 4, 9 23-4. Ez. 34, 14; Ps. 79, 2 25. Prov. 8, 34; Ev. Io. 1, 1

liquimus ibi religatas primitias spiritus et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. Et quid simile Verbo tuo, Domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia?

- 35 **25.** Dicebamus ergo: «Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino – quoniam si quis
40 audiat, dicunt haec omnia: “non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum” – his dictis si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis, sed ipsum quem in
45 his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus aeternam sapientiam super omnia manentem, si continuetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat
50 et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est: *intra in gaudium Domini tui?* Et istud quando? An cum *omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur?* ».

- 55 **26.** Dicebam talia, etsi non isto modo et his verbis, tamen, Domine, tu scis quod illo die, cum talia loqueremur et mundus iste nobis inter verba vilesceret cum omnibus delectationibus suis, tunc ait illa: «Fili, quantum ad me attinet, nulla re

39. qui M, C D (p.c.) 40. audiant C D -diunt M 44. nec: neque B P Z, D (a.c.) 47. attigimus M O, Z (p.c.) 48. continetur S, P (a.c.) 49. generibus C D -re O (a.c.) 50. in om. S 53. resurgemus A G H M Z: -rgeremus V -rgimus B C D O P S Sk Pe Ve (cf. Thes. August. ad loc.) resur F

slancio totale del cuore; e sospirammo e vi lasciammo avvinte «le primizie dello spirito» e ridiscendemmo al vuoto strepito della nostra bocca, dove la parola ha inizio e fine. Che cos'è simile alla tua Parola, nostro Signore, che in sé permane senza invecchiare rinnovando ogni cosa?

25. Dicevamo dunque: «Se in un uomo tacesse il tumulto della carne, taceessero le immagini della terra e dell'acqua e dell'aria, taceessero i cieli e fin l'anima tacesse a sé stessa e si sorpassasse non pensando più a sé, taceessero i sogni e le rivelazioni della fantasia, ogni lingua e ogni segno e tutto ciò che nasce per scomparire tacesse in un uomo – poiché, a chi sa ascoltare, tutte queste cose dicono: “Non ci siamo fatte da sole, ma ci ha fatto colui che permane in eterno” –; se, ciò detto, finalmente taceessero, perché hanno teso l'orecchio in chi le ha create, e solo questi parlasse, non tramite loro, ma da sé stesso, perché udissimo la sua parola, non tramite lingua di carne, o voce d'angelo, o rimbombo di nube, o enigma di similitudine, ma lui stesso, lui che amiamo in esse, udissimo senza di esse, come or ora di slancio con fulmineo pensiero abbiām sfiorato l'eterna sapienza che su tutto permane; se quest'attimo si prolungasse e sparissero le altre visioni incomparabilmente inferiori e questa sola ci rapisse e assorbisse, mentre la contempliamo, e ci immergesse in gioie interiori, e la vita eterna assomigliasse a quest'attimo di intuizione che ci ha fatto sospirare, non sarebbe questo l'“Entra nella gioia del tuo Signore”? E questo, quando sarà? Non forse quando “tutti risorgere-
mo, ma non tutti saremo mutati?”».

26. Questo dicevo, sebbene non in questo modo né con queste parole, e tuttavia, Signore, tu sai che, il giorno in cui ebbe luogo tale conversazione e a ogni parola il mondo si svilò ai nostri occhi con tutte le sue attrattive, lei mi disse: «Figlio, per quanto

31. Ep. Rom. 8, 23

33. Sap. 7, 27

40. Ps. 99, 3

41. Ps. 32,

11 44-5. Ps. 76, 18; 1 Ep. Cor. 13, 12

46-7. Ep. Phil. 3, 13

52.

Ev. Matth. 25, 21

53. 1 Ep. Cor. 15, 51

56. Tob. 8, 9

iam delector in hac vita. Quid hic faciam adhuc et cur hic
 60 sim, nescio, iam consumpta spe huius saeculi. Unum erat,
 propter quod in hac vita aliquantum immorari cupiebam, ut te
 christianum catholicum viderem, priusquam morerer. Cumu-
 latius hoc mihi Deus meus praestitit ut te etiam contempta fe-
 licitate terrena servum eius videam. Quid hic facio?».

XI 27. Ad haec ei quid responderim, non satis recolo, cum
 interea vix intra quinque dies aut non multo amplius decubuit
 febribus. Et cum aegrotaret, quodam die defectum animae
 passa est et paululum subtracta a praesentibus. Nos concurre-
 5 mus, sed cito reddita est sensui et aspexit astantes me et fra-
 trem meum et ait nobis quasi quaerenti similis: «Ubi eram?». Deinde nos
 intuens maerore attonitos: «Ponitis hic» inquit
 «matrem vestram». Ego silebam et fletum frenabam. Frater
 autem meus quiddam locutus est, quo eam non peregre sed in
 10 patria defungi tamquam felicius optaret. Quo audito, illa vul-
 tu anxio reverberans eum oculis, quod talia saperet, atque in-
 de me intuens: «Vide» ait «quid dicit». Et mox ambobus:
 «Ponite» inquit «hoc corpus ubicumque: nihil vos eius cura
 conturbet; tantum illud vos rogo ut ad Domini altare memine-
 15 ritis mei, ubiubi fueritis». Cumque hanc sententiam verbis
 quibus poterat explicasset, conticuit et ingravescente morbo
 exercebatur.

28. Ego vero cogitans dona tua, Deus invisibilis, quae im-
 mittis in corda fidelium tuorum, et proveniunt inde fruges ad-
 20 mirabiles, gaudebam et gratias tibi agebam recolens quod no-
 veram quanta cura semper aestuasset de sepulchro, quod sibi
 providerat et praeparaverat iuxta corpus viri sui. Quia enim
 valde concorditer vixerant, id etiam volebat, ut est animus

63. meus om. S

XI 3. defectu S

7. inquit hic A C D F G H

9. quod V Z | in peregre C D

F S Sk Pe

10. patriam C D V patriam suam A H

15. ubiubi O S Sk Ve:

ubicumque V ubi cett. codd.

20. agebam tibi B P Z

mi riguarda, non c'è più nulla che mi diletta in questa vita. Cosa io ci faccia e perché ancora ci sia, lo ignoro, avendo ormai esaurito ogni speranza terrena. C'era un'unica cosa per la quale aspiravo a rimanere ancora un poco in questa vita, vederti cristiano cattolico prima di morire. Il mio Dio mi ha esaudito oltre le attese, poiché vedo che, disprezzata la felicità terrena, ti sei fatto suo servo. Cosa ci faccio qui?».

<

XI 27. Cosa le risposi, non ricordo di preciso; ma intanto, nel giro di cinque giorni o poco più, si mise a letto con la febbre. Durante la malattia, un giorno perse i sensi e rimase per un po' in stato d'incoscienza. Noi accorremmo, ma lei ben presto tornò in sé, guardò me e mio fratello che le stavamo accanto e ci disse, come smarrita: «Dov'ero?». Poi, vedendoci afflitti e costernati, aggiunse: «Seppellirete qui vostra madre». Io tacevo e frenavo il pianto. Ma mio fratello disse qualcosa, esprimendo l'augurio che non spirasse in terra straniera, bensì, quasi fosse una sorte migliore, in patria. A sentir questo, sgomenta, lo fulminò con gli occhi, per rimproverargli di aver pensato una cosa del genere, poi, guardando me, disse: «Vedi cosa sta dicendo», e, subito appresso, rivolgendosi a entrambi: «Seppellite questo corpo dove volete: non deve darvi il minimo pensiero; solo questo vi chiedo, di ricordarvi di me presso l'altare del Signore, dovunque sarete». Formulata questa sua volontà così come poteva, tacque, messa a dura prova dal peggiorare della malattia.

28. Io, pensando ai doni, Dio invisibile, che semini nei cuori dei tuoi fedeli facendone nascere frutti mirabili, ne gioivo e ti rendevo grazie ben ricordando, poiché sapevo quanto si fosse sempre preoccupata e affannata per la sua sepoltura, che aveva provveduto ad allestire accanto a quella dov'era il corpo del marito. Poiché infatti erano vissuti in grande concordia, voleva che anche questo – tanto poco l'animo umano è all'altezza delle cose

humanus minus capax divinorum, adiungi ad illam felicitatem
 25 et commemorari ab hominibus concessum sibi esse post trans-
 marinam perigrinationem ut coniuncta terra amborum coniu-
 gum terra tegeretur. Quando autem ista inanitas plenitudine
 bonitatis tuae coeperat in eius corde non esse, nesciebam et
 laetabar admirans quod sic mihi apparuisset, quamquam et in
 30 illo sermone nostro ad fenestram, cum dixit: «Iam quid hic
 facio?» non apparuit desiderare in patria mori. Audivi etiam
 postea quod iam, cum Ostiis essemus, cum quibusdam amicis
 meis materna fiducia conloquebatur quodam die de contem-
 ptu vitae huius et bono mortis, ubi ipse non aderam, illisque
 35 stupentibus virtutem feminae – quoniam tu dederas ei – quae-
 rentibusque utrum non formidaret tam longe a sua civitate
 corpus relinquere: «Nihil» inquit «longe est Deo, neque ti-
 mendum est ne ille non agnoscat in fine saeculi unde me re-
 suscitet». Ergo die nono aegritudinis suae, quinquagensimo et
 40 sexto anno aetatis suae, tricensimo et tertio aetatis meae, ani-
 ma illa religiosa et pia corpore soluta est.

XII 29. Premebam oculos eius, et confluebat in praecordia
 mea maestitudo ingens et transfluebat in lacrimas, ibidemque
 oculi mei violento animi imperio resorbabant fontem suum us-
 que ad siccitatem, et in tali luctamine valde male mihi erat.
 5 Tum vero, ubi efflavit extremum, puer Adeodatus exclamavit
 in planctu atque ab omnibus nobis coercitus tacuit. Hoc mo-
 do etiam meum quiddam puerile, quod labeatur in fletus, iu-
 venali voce cordis coercebatur et tacebat. Neque enim dece-
 re arbitrabamur funus illud questibus lacrimosis gemitibusque
 10 celebrare, quia his plerumque solet deplorari quaedam miseria

29. *aperuisset* A H V, Z (a.c.) | *in om.* B P Z 32. *cum om.* S 35. *quo-*
niam: quam A G H M V Z 38. *finem* G V
XII 4. *mibi male* S V Sk 5. *spiritum* post *extremum* add. B P V Z 6.
planctum B C D F G M P Z 7-8. *ijuvenali* F O S, M (a.c.), Sk Ve: *-nili* cett.
 codd. 8. *voce voce* S Pe | *coercebar* S 8-9. *dicere* D F

divine! – s'aggiungesse a quella felicità e restasse nella memoria della gente: che le era stato concesso di riattraversare il mare, affinché una stessa terra coprisse la terra dei due coniugi. Quando questa vanità fosse scomparsa dal suo cuore grazie alla pienezza della tua bontà, lo ignoravo; ma mi rallegravo e stupivo di averlo appreso in quel modo, sebbene anche in quella conversazione alla finestra, quando aveva detto: «Ormai, cosa ci faccio qui?», non sembrasse desiderare di morire in patria. Venni anche a sapere, in seguito, che un giorno, quando già eravamo a Ostia, conversando, in mia assenza, materna e fiduciosa con alcuni miei amici intorno al disprezzo di questa vita e ai vantaggi della morte, poiché quelli, stupiti del coraggio di una femmina (eri tu che gliel'avevi dato), avevano chiesto se non avesse paura di lasciare il corpo tanto lontano dalla sua patria, aveva risposto: «Nulla è lontano < da Dio, e non c'è da temere ch'egli, alla fine dei tempi, non riconosca il luogo da cui resuscitarmi». Dopo otto giorni di malattia, nel cinquantaseiesimo anno della sua vita, trentatreesimo della mia, quell'anima religiosa e pia fu liberata dal corpo.

XII 29. Le chiudevo gli occhi, e una tristezza infinita affluiva nei miei precordi, pronta a trasformarsi in lacrime; ma nel contempo i miei occhi, sotto il violento imperio dell'animo, riassorbivano la propria fonte sino a prosciugarla, e da questa lotta io ne uscivo assai male. Nel momento in cui spirò, il piccolo Adeodato ruppe in lacrime e ci volle una reprimenda generale per farlo tacere. Allo stesso modo quel che ancora c'era in me di puerile e stava per sciogliersi in pianto, fu trattenuto dalla voce adulta del cuore, e tacque. Non stimavamo infatti decoroso celebrare un lutto come quello con lacrime, lamenti e gemiti, poiché è così che si suole piangere sull'infelice destino di chi muore, quasi fosse il

morientium aut quasi omnimoda extinctio. At illa nec misere moriebatur nec omnino moriebatur. Hoc et documentis morum eius et fide non ficta rationibusque certis tenebamus.

30. Quid erat ergo quod intus mihi graviter dolebat, nisi
 15 ex consuetudine simul vivendi dulcissima et carissima repente
 dirupta vulnus recens? Gratulabar quidem testimonio eius,
 quod in ea ipsa ultima aegritudine obsequiis meis interblan-
 diens appellabat me pium et commemorabat grandi dilectionis
 affectu numquam se audisse ex ore meo iaculatum in se du-
 20 rum aut contumeliosum sonum. Sed tamen quid tale, Deus
 meus qui fecisti nos, quid comparabile habebat honor a me
 delatus illi et servitus ab illa mihi? Quoniam itaque deserebar
 tam magno eius solacio, sauciabatur anima et quasi dilaniaba-
 tur vita, quae una facta erat ex mea et illius.

25 31. Cohibito ergo a fletu illo puero, psalterium arripuit
 Evodius et cantare coepit psalmum. Cui respondebamus om-
 nis domus: *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine.*
 Audito autem quid ageretur, convenerunt multi fratres ac reli-
 giosae feminae, et de more illis, quorum officium erat, funus
 30 curantibus ego in parte, ubi decenter poteram, cum eis qui me
 non deserendum esse censebant, quod erat tempori congruum
 disputabam eoque fomento veritatis mitigabam cruciatum tibi
 notum illis ignorantibus et intente audientibus et sine sensu
 doloris me esse arbitrantibus. At ego in auribus tuis, ubi eo-
 35 rum nullus audiebat, increpabam mollitiam affectus mei et
 constringebam fluxum maeroris, cedebatque mihi paululum:
 rursusque impetu suo ferebatur non usque ad eruptionem la-
 crimarum nec usque ad vultus mutationem, sed ego sciebam
 quid corde premerem. Et quia mihi vehementer displicebat

11. *omnimodo* D V, M (a.c.)

14. *erat* om. S

15. *repente* ante *simul* add. B

P Z 18. *grande* C D -*dem* F

19. *affectum* C D F *eff-* V | *iaculum* F S Sk

Pe 20. *sonum: sermonem* B C D F P Z

23. *mea* post *anima* add. B P

Z 35. *mollitiem* Z, M (p.c.)

suo totale annientamento. Ella invece non moriva né infelice-
mente né del tutto. Di questo ci facevano certi l'integrità della
sua vita, una fede sincera e ragioni sicure.

30. Cos'era dunque che mi faceva tanto male dentro, se non
la ferita ancor fresca di una dolcissima e carissima consuetudine
di vita comune repentinamente spezzata? Mi consolavo, sì, al
pensiero della testimonianza che mi aveva dato durante quella
sua ultima malattia, ripagando con una carezza le mie attenzioni,
chiamandomi suo buon figliolo e ripetendomi con grande intensi-
tà d'affetto di non aver mai udito uscire dalla mia bocca una pa-
rola aspra od offensiva indirizzata contro di lei. E tuttavia, quale
confronto, Dio mio che ci hai creato, quale accostamento era pos-
sibile tra il rispetto che io avevo dimostrato a lei e la servitù a cui
lei si era costretta per me? Poiché dunque ero ormai privato del
così grande conforto di lei, la mia anima ne era ferita e la mia vi-
ta, che era stata una cosa sola con la sua, fatta a brani.

31. Fermato dunque il pianto del fanciullo, Evodio prese in
mano il salterio e intonò un salmo. Gli rispondevamo noi tutti di
casa: «La tua misericordia e la tua giustizia ti canterò, Signore». <
Venuti a sapere di cosa si trattava, molti fratelli e pie donne ac-
corsero, e, mentre gli incaricati s'occupavano, secondo l'uso, del
funerale, mi appartai in luogo conveniente con quanti ritenevano
di non dovermi lasciar solo e mi diedi a trattare argomenti appro- <
priati alla circostanza: con quel balsamo di verità mitigavo un
tormento che tu sapevi ma che quelli ignoravano, e ascoltavano
attentamente, e credevano non provassi dolore. Ma io al tuo
orecchio, dove nessuno di loro riusciva a udire, accusavo la debo-
lezza del mio sentimento e arginavo il fiotto della mia infelicità,
che per un po' mi si ritraeva, poi nuovamente era trascinato dalla
sua violenza, e pur se non erompeva in lacrime né m'alterava il
volto, io ben sapevo quel che soffocavo in cuore. E poiché molto

40 tantum in me posse haec humana, quae ordine debito et sorte
conditionis nostrae accidere necesse est, alio dolore dolebam
dolorem meum et duplici tristitia macerabar.

32. Cum ecce corpus elatum est, imus redimus sine lacri-
mis. Nam neque in eis precibus, quas tibi fudimus, cum offer-
45 retur pro ea sacrificium pretii nostri iam iuxta sepulchrum po-
sito cadavere, priusquam deponeretur, sicut illic fieri solet,
nec in eis ergo precibus flevi, sed toto die graviter in occulto
maestus eram et mente turbata rogabam te, ut poteram, quo
sanares dolorem meum, nec faciebas, credo, commendans me-
50 moriae meae vel hoc uno documento omnis consuetudinis vin-
culum etiam adversus mentem, quae iam non fallaci verbo
pascitur. Visum etiam mihi est ut irem lavatum, quod audie-
ram inde balneis nomen inditum, quia Graeci balanion dixe-
rint, quod anxietatem pellat ex animo. Ecce et hoc confiteor
55 misericordiae tuae, pater orphanorum, quoniam lavi et talis
eram, qualis priusquam lavissem. Neque enim exudavit de
corde meo maeroris amaritudo. Deinde dormivi et evigilavi et
non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum atque, ut
eram in lecto meo solus, recordatus sum veridicos versus Am-
60 brosii tui: tu es enim,

Deus, creator omnium
polique rector vestiens
diem decoro lumine,
noctem sopora gratia,
65 artus solutos ut quies
reddat laboris usui

41. *accedere* B C D P Z, M (a.c.)

S

44. *fundimus* A B H M V, C D O (a.c.)

53. *bal-*

nion M *valanion* C F, D (a.c.)

57. *amaritudinem* A H V | *vigilavi* C D F S V

Sk Pe

64. *sopora* H O P S, A (a.c.), Sk Ve: -ore C D Z -oris cett. codd. | *gra-*

tiae C D Z

66. *labores* S, M V (a.c.)

m'accurava constatare quanto potessero su di me queste vicende umane, inevitabili conseguenze dell'ordine delle cose e della condizione che abbiamo avuto in sorte, soffrivo aggiungendo dolore a dolore e mi consumavo di doppia tristezza. <

32. Quando poi il corpo viene sepolto, andiamo torniamo senza una lacrima. Neppure infatti durante le preghiere che ti rivolgemmo offrendoti in suo suffragio il sacrificio del nostro riscatto – col cadavere già deposto accanto alla tomba, prima della sepoltura, come si usa da quelle parti – neppure durante quelle preghiere io piansi, ma per tutto il giorno provai nell'intimo una grave mestizia e con la mente sconvolta ti chiedevo, come potevo, di guarire il mio dolore, e tu non lo facevi, credo, per imprimere nella mia memoria, anche solo con quest'unica prova, quanto possa il vincolo di un'abitudine anche su una mente che già si nutre della parola che non inganna. Mi venne anche l'idea di andare ai bagni, poiché avevo sentito dire che erano stati chiamati così, «bagni», dal greco «*balanion*», cosiddetto in quanto «scaccia» le angosce dall'animo. Ecco, anche questo confesso alla tua misericordia, padre «degli orfani», che feci il bagno e restai identico a com'ero prima del bagno. Non avevo infatti trasudato dal cuore l'amarezza della mia afflizione. Poi andai a dormire, mi svegliai e constatai che il dolore si era alquanto mitigato e, solo com'ero nel mio letto, mi vennero alla mente i veridici versi del tuo Ambrogio: tu sei infatti <

Dio, creatore di tutte le cose
e reggitore del cielo, che il giorno
rivesti di splendida luce,
la notte di grato sopore,
affinché il riposo le sciolte
membra renda all'usato lavoro

mentesque fessas allevet
luctusque solvat anxios.

- 33.** Atque inde paulatim reducebam in pristinum sensum
 70 ancillam tuam conversationemque eius piam in te et sancte in
 nos blandam atque morigeram, qua subito destitutus sum, et
 libuit flere in conspectu tuo de illa et pro illa, de me et pro
 me. Et dimisi lacrimas quas continebam, ut effluerent quan-
 tum vellent, substernens eas cordi meo: et requievit in eis,
 75 quoniam ibi erant aures tuae, non cuiusquam hominis superbe
 interpretantis ploratum meum. Et nunc, Domine, confiteor
 tibi in litteris. Legat qui volet et interpretetur ut volet, et si
 peccatum invenerit flevisse me matrem exigua parte horae,
 matrem oculis meis interim mortuam, quae me multos annos
 80 fleverat, ut oculis tuis viverem, non inrideat, sed potius, si est
 grandi caritate, pro peccatis meis fleat ipse ad te, patrem om-
 nium fratrum Christi tui.

- XIII 34.** Ego autem iam sanato corde ab illo vulnere, in
 quo poterat redargui carnalis affectus, fundo tibi, Deus nos-
 ter, pro illa famula tua longe aliud lacrimarum genus, quod
 manat de concusso spiritu consideratione periculorum omnis
 5 animae, quae in Adam moritur. Quamquam illa in Christo vi-
 vificata etiam nondum a carne resoluta sic vixerit ut laudetur
 nomen tuum in fide moribusque eius, non tamen audeo dice-
 re, ex quo eam per baptismum regenerasti, nullum verbum ex-
 isse ab ore eius contra praeceptum tuum. Et dictum est a veri-
 10 tate, Filio tuo: *Si quis dixerit fratri suo: fatue, reus erit gehennae*

68. *luctuque* F O S, G (p.c.), VeS | *exiguam partem* OXIII 1. *carnales* S74. *requievi* G, M (p.c.)78. *me* om.6. *a* om. B P Z

e le stanche menti sollevi
e pianti e angosce dissolva.

33. Poi, poco a poco, tornai ai pensieri di prima sulla tua ancella, alla sua condotta, pia verso di te, santamente carezzevole e misurata verso di noi, che avevo perso così, all'improvviso, e mi fu dolce piangere «al tuo cospetto» su lei e per lei, su me e per me. E lasciai libere le lacrime, che avevo soffocato, di sgorgare a lor piacimento, stendendole come giaciglio sotto il mio cuore: e in esse trovò pace, poiché lì c'era il tuo orecchio, non quello di un qualsiasi uomo che avrebbe interpretato sdegnosamente il mio pianto. E adesso, Signore, ti confesso tutto in quest'opera. Legga chi vuole e intenda come vuole, e se troverà che ho peccato piangendo mia madre per breve ora, quella madre ora morta ai miei occhi, che per tanti anni mi aveva pianto, affinché vivessi ai tuoi occhi, non ne rida, ma anzi, se ha grande carità, pianga anche lui per i miei peccati dinnanzi a te, padre di tutti i fratelli del tuo Cristo. <

XIII 34. Ma ora, guarito ormai il cuore da quella ferita, cui si poteva forse rimproverare un eccesso di affetto carnale, verso dinnanzi a te, Dio nostro, per quella tua ancella lacrime di ben altro genere, che sgorgano da uno spirito sconvolto dalla considerazione dei pericoli che incombono su ogni anima che muore in Adamo. Per quanto ella sia vissuta, vivificata in Cristo prima ancora d'esser sciolta dalla carne, in modo da guadagnar lodi al tuo nome con la sua fede e la sua condotta, non oso affermare che, dal momento in cui la rigenerasti col battesimo, non sia mai uscita dalla sua bocca parola contraria alla tua legge. Ed è stato detto dalla verità, tuo Figlio: «Se qualcuno dirà a suo fratello: "Sciocco", sarà reo del fuoco della gheenna»; e guai alla vita umana, an-

72. Ps. 18, 15

XIII 5-6. 1 Ep. Cor. 15, 22

8. Ep. Tit. 3, 5

8-9. Ev. Matth. 12, 36-

7 9-10. Ev. Io. 14, 6; Ev. Matth. 5, 22

ignis; et vae etiam laudabili vitae hominum, si remota misericordia discutias eam! Quia vero non exquiris delicta vehementer, fiducialiter speramus aliquem apud te locum. Quisquis autem tibi enumerat vera merita sua, quid tibi enumerat nisi
 15 munera tua? O si cognoscant se homines homines, et qui gloriatur in Domino gloriatur!

35. Ego itaque, laus mea et vita mea, Deus cordis mei, sepositis paulisper bonis eius actibus, pro quibus tibi gaudens gratias ago, nunc pro peccatis matris meae deprecor te; exaudi
 20 me per medicinam vulnerum nostrorum, quae pependit in ligno et sedens ad dexteram tuam te interpellat pro nobis. Scio misericorditer operatam et ex corde dimisisse debita debitoribus suis: dimitte illi et tu debita sua, si qua etiam contraxit per tot annos post aquam salutis. Dimitte, Domine, dimitte,
 25 obsecro, ne intres cum ea in iudicium. Superexultet misericordia iudicio, quoniam eloquia tua vera sunt et promisisti misericordiam misericordibus. Quod ut essent, tu dedisti eis, qui misereberis cui misertus eris, et misericordiam praestabis cui misericors fueris.

36. Et, credo, iam feceris quod te rogo, sed voluntaria oris
 30 mei approba, Domine. Namque illa, imminente die resolutionis suae, non cogitavit suum corpus sumptuose contegi aut condiri aromatis aut monumentum electum concupivit aut curavit sepulchrum patrum: non ista mandavit nobis, sed tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit, cui
 35 nullius diei praetermissione servierat, unde sciret dispensari

12. *discutiam* S -ies H | vero: omnino S 13. *invenire indulgentiae* post *locum*
 add. B P Z 15. *homines* (1): omnes P Z om. F | et ante *homines* (2) add. C D
 M 15-6. *gloriantur... glorientur* C D M 23. *et tu illi* S et tu om. V tu om.
 A H 25. *superexultet* F S V Sk Ve: -exaltet cett. codd. 26. *iudicium* B
 G P Z 33. *aromatibus* B C D F G M P Z, H (p.c.) 35. *cuius* S

che la più meritevole, se la vagli senza misericordia! Solo perché non indaghi le nostre malefatte con rigore noi possiamo sperare, fiduciosi, in un posto accanto a te. Ma chiunque ti elenca i propri veri meriti, cos'altro ti elenca se non i tuoi doni? Oh, se gli uomini si riconoscessero uomini e «chi si gloria, si gloriasse nel Signore»!

35. Io dunque, «mia lode» e mia vita, «Dio del mio cuore», accantonate per un istante le sue buone opere, per le quali gioiosamente ti rendo grazie, ora ti imploro per i peccati di mia madre; esaudiscimi per mezzo della medicina delle nostre ferite, che fu appesa al legno e seduta «alla tua destra» «intercede per noi». So che mia madre agì sempre con misericordia e di cuore rimise i debiti ai suoi debitori: rimetti tu pure a lei i suoi debiti, se mai ne contrasse nei molti anni che seguirono l'acqua della salvezza. Rimettili, Signore, rimettili, ti prego, «non entrare in giudizio» contro di lei. Che «la misericordia trionfi della giustizia», poiché la tua parola è veritiera e tu hai promesso misericordia ai misericordiosi. Se lo furono, fu tuo dono, o tu «che avrai misericordia di colui del quale hai avuto misericordia», e «che userai misericordia a colui con il quale sei stato misericordioso».

36. Tu hai già fatto, penso, ciò che ti chiedo, e tuttavia «accogli, Signore, la volontaria offerta della mia bocca». Infatti lei, nell'imminenza del giorno della sua liberazione, non si preoccupò che il suo corpo ricevesse sontuosa sepoltura o fosse imbalsamato con aromi, non desiderò un monumento particolarmente scelto, non si curò d'esser sepolta in patria: non furono queste le disposizioni che ci diede, ma chiese solo di ricordarci di lei presso il tuo altare, cui non aveva tralasciato nemmeno un giorno di servire, ben sapendo che di là si dispensa la vittima santa, grazie alla qua-

15. 1 Ep. Cor. 1, 31 17. Ps. 117, 14; 72, 26 18. Ev. Luc. 18, 11 19-
20. Iudith 9, 17 20. Ep. Gal. 3, 13 (Deut. 21, 23) 21. Ps. 109, 1; Ep.
Rom. 8, 34 22. Ev. Matth. 6, 12 24. Num. 14, 19 25. Ps. 142, 2;
Ep. Iac. 2, 13 26-7. Ev. Matth. 5, 7 28. Ep. Rom. 9, 15 30. Ps.
118, 108 31-2. 2 Ep. Tim. 4, 6

victimam sanctam, qua deletum est chirographum, quod erat contrarium nobis, qua triumphatus est hostis computans delicta nostra et quaerens quid obiciat, et nihil inveni-
 40 in quo vincimus. Quis ei refundet innocentem sanguinem? Quis ei restituet pretium quo nos emit, ut nos auferat ei? Ad cuius pretii nostri sacramentum ligavit ancilla tua animam suam vinculo fidei. Nemo a protectione tua dirumpat eam. Non se interponat nec vi nec insidiis leo et draco: neque enim
 45 respondebit illa nihil se debere, ne vincatur et obtineatur ab accusatore callido, sed respondebit dimissa debita sua ab eo, cui nemo reddet quod pro nobis non debens reddidit.

37. Sit ergo in pace cum viro, ante quem nulli et post quem nulli nupta est, cui servivit fructum tibi afferens cum
 50 tolerantia, ut eum quoque lucraretur tibi. Et inspira, Domine meus, Deus meus, inspira servis tuis, fratribus meis, filiis tuis, dominis meis, quibus et corde et voce et litteris servio, ut quotquot haec legerint, meminerint ad altare tuum Monnicae, famulae tuae, cum Patricio, quondam eius coniuge, per quo-
 55 rum carnem introduxisti me in hanc vitam, quemadmodum nescio. Meminerint cum affectu pio parentum meorum in hac luce transitoria et fratrum meorum sub te patre in matre catholica et civium meorum in aeterna Hierusalem, cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum, ut quod a
 60 me illa poposcit extremum uberius ei praestetur in multorum orationibus per confessiones quam per orationes meas.

37. qua: quo A H quia F
 P Z 47. reddit S

39. quod S V Sk Pe

41. afferat H (p.c.) off. B

S | monicae A H V

52. et voce et corde O voce et corde A H
 55. in hac vita S V

53. hoc
 61. tam ante per (i) add. B P Z,
 O (p.c.) | amen post meas add. G M O amen amen add. F

le fu rescisso «il documento della nostra condanna», grazie alla quale si è trionfato sul nemico che conta i nostri peccati e cerca capi d'accusa contro di noi, ma nulla trova in colui che ci ha reso vincitori. Chi gli ripagherà il suo sangue innocente? Chi gli restituirà il prezzo col quale ci ha riscattato per sottrarci alle grinfie del nemico? Al mistero di tal nostro riscatto la tua ancella legò la sua anima col vincolo della fede. Nessuno la strappi alla tua protezione. Non si frapponga tra voi, né con la forza né con l'astuzia, «il leone e il drago»: ella non risponderà di non avere alcun debito, per paura di essere confutata e assegnata a un accusatore scaltro, ma risponderà che i suoi debiti le furono rimessi da colui cui nessuno potrà mai restituire ciò che ci ha rimesso pur non avendone obbligo alcuno.

37. Riposi dunque in pace accanto al suo uomo, prima e dopo il quale non ebbe altro marito, che ha servito offrendoti «il frutto della propria pazienza», per guadagnare anche lui a te. E ispira, mio Signore, mio Dio, ispira ai tuoi servi, miei fratelli, tuoi figli, miei padroni, che servo col cuore, la voce e lo scritto, affinché quanti leggono queste mie parole si rammentino presso il tuo altare di Monica, tua serva, e di Patrizio con lei, già suo marito, mediante la cui carne mi hai introdotto in questa vita, non so come. Si rammentino con pio sentimento di coloro che furono miei genitori in questa luce passeggera e miei fratelli sotto di te, padre, nella Chiesa cattolica, madre nostra, e miei concittadini nella Gerusalemme eterna, cui sospira il pellegrinaggio del tuo popolo dalla partenza al ritorno, così che l'ultimo desiderio ch'ella mi rivolse sia più abbondantemente esaudito, con le orazioni di molti, dalle mie confessioni che non dalle mie orazioni.

37. Ep. Col. 2, 14-5
23 44. Ps. 90, 13
15 50. 1 Ep. Pet. 3, 1

39. Ev. Luc. 23, 4
48. 1 Ep. Tim. 5, 9
50-1. Ev. Io. 20, 28

41. 1 Ep. Cor. 6, 20; 7.
49. Ev. Luc. 8,
58. Ep. Gal. 4, 26

COMMENTO

Il segno < che si trova sul margine destro della traduzione indica la presenza, nel commento, di note indispensabili alla comprensione del testo, o comunque di natura non tecnica; le note corrispondenti sono messe in rilievo da un segno identico, sul margine destro del commento.

Abbreviazioni e sigle

<i>AM</i>	<i>Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, 21-24 september 1954 I-III, Paris 1954-55</i>
<i>BA</i>	<i>Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin, Paris 1937 sgg.</i>
<i>CCh, S.G.</i>	<i>Corpus Christianorum, Series Graeca</i>
<i>CCh, S.L.</i>	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
<i>MA</i>	<i>Miscellanea Agostiniana. I: Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, II: Studi agostiniani, Roma 1930-31</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologia Graeca</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i>
<i>SCh</i>	<i>Sources Chrétiennes</i>
<i>AugStud</i>	<i>Augustinian Studies</i>
<i>REAug</i>	<i>Revue des Études Augustiniennes</i>
<i>RechAug</i>	<i>Recherches Augustiniennes</i>
<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>

Libro settimo
a cura di Goulven Madec

Con questo libro, Agostino inizia il racconto dei momenti principali della sua conversione, che si collocano nella primavera e nell'estate del 386. Aveva trentun anni e mezzo.

È una tappa decisiva: i libri II-VI hanno trattato dell'*adolescencia*, cioè della giovinezza; i libri VII-IX riguarderanno la *iuventus*, la maturità. L.F. Pizzolato ha notato finemente come nel corso delle *Confessioni* Agostino giochi sulla rispondenza tra i giorni della creazione secondo la *Genesi* e le età dell'uomo. All'agitarsi dei «flutti delle tentazioni carnali» (terzo giorno, *Gen.* 1, 9), caratteristico dell'adolescenza, seguirà la scoperta della «verità immutabile, che risplende nell'anima come il sole» (quarto giorno, *Gen.* 1, 14)¹. Ecco giungere i momenti decisivi: Dio, come Agostino scrive alla fine del libro VI², lo restituirà alla Via, e cioè al Cristo; Dio compirà la sua conversione alla vita cristiana.

1. *Struttura*

Come ha osservato P. Courcelle, «Agostino condensa nel libro VII tutto quanto riguarda la conversione dell'intelletto, riservando al libro VIII la conversione della volontà»³. Il libro VII può suddividersi agevolmente e senza arbitrio in due parti: 1) I 1 - VIII 12; 2) IX 13 - XXI 27. I traduttori hanno l'abitudine di sottotitolare queste sezioni, per cui si legge nella *Collection des Universités de France*: 1) *Les incertitudes métaphysiques*, 2) *Augustin et le néo-platonisme*, e nella Nuova Biblioteca Agostiniana: 1) *Il problema del male*, 2) *Incontro col platonismo*.

¹ Ved. *de Genesi contro Manichaeos* I 25, 43; Pizzolato 1968, pp. 78 e 98; Pizzolato 1972, pp. 44 e 83.

² *Conf.* VI, XVI 26.

³ Courcelle 1968², p. 169.

smo. Bisogna osservare che i sottotitoli della seconda parte sono inopportunosamente restrittivi. Questa parte infatti, contrariamente a quanto scrive M. Pellegrino, non è affatto «interamente consacrata alla fase neoplatonica della crisi intellettuale»¹, giacché al racconto dei risultati che ebbe la lettura dei *libri platoniorum* sullo spirito di Agostino segue quello della ricerca e della scoperta del Cristo Mediatore, o, meglio, della riflessione sulla persona del Cristo.

La prima parte descrive la condizione intellettuale di Agostino prima della scoperta del neoplatonismo. Il bilancio non era interamente negativo, al contrario: il dualismo manicheo era superato, scardinato dall'idea dell'incorruttibilità di Dio²; la curiosità astrologica era definitivamente liquidata³; la fede in Dio, nel Cristo, nelle Scritture e nella Chiesa cattolica si era rafforzata⁴. Ma Agostino rimaneva incapace di concepire una realtà che non fosse materiale⁵; e soprattutto era ossessionato dal problema dell'origine del male⁶: «Cercavo l'origine del male, e non ne uscivo»⁷; e questo avveniva perché – egli spiega – aveva il cuore inspessito⁸ e lo spirito invaso dalle figure dell'immaginazione⁹. Perciò intitolero questa parte: «L'ingorgo dello spirito».

La seconda parte può ulteriormente suddividersi in due sezioni: A) IX 13 - XVII 23; lettura dei *libri platoniorum* e B) XVIII 24 - XXI 27: riflessione sulla persona del Cristo. Al principio dell'analisi condotta su questa parte, O. Du Roy ha molto giustamente rilevato che sua «intenzione fondamentale» è la contrapposizione di orgoglio e umiltà, formulata all'inizio: «Per prima cosa, volendo dimostrarmi come "resisti ai superbi, ma favorisci gli umili"...»¹⁰. Essa è ripresa alla fine del libro sotto forma di antitesi tra «presunzione» e «confessione»¹¹. Intitolero questa parte: «La patria e la via»¹². Ma dobbiamo anzitutto rifarci alla tappa precedente, o per meglio dire all'aporia nella quale Agostino si trovava prima che Dio affrancasse il suo spirito per mezzo dei «libri dei platonici».

¹ Pellegrino 1956, p. 175.

² *Conf.* VII, II 3 - V 7.

³ *Ibid.* VI 8 - VII 11.

⁴ *Ibid.* VII 11; cfr. V 7.

⁵ *Ibid.* I 1-2; V 7; VII 11.

⁶ *Ibid.* III 4-5; V 7; VII 11.

⁷ *Ibid.* VII 11.

⁸ *Ibid.* I 1.

⁹ *Ibid.* I 1; VII 11.

¹⁰ *Ibid.* IX 13.

¹¹ *Ibid.* XX 26.

¹² *Ibid.* XXI 27.

2. *L'ingorgo dello spirito*

Agostino ha più volte accennato all'incapacità di concepire una realtà non materiale, che lo ostacolò per lungo tempo¹. La sua concezione di Dio non era tuttavia antropomorfica, «da quando avevo cominciato a intender qualcosa della sapienza»², e cioè probabilmente dalla lettura dell'*Ortensio*³. Agostino si rallegrava ormai di sapere che neanche la Chiesa cattolica era antropomorfista, contrariamente a quanto aveva creduto dopo le domande insidiose dei manichei⁴. Era debitore di questa scoperta alla predicazione di Ambrogio, come precisa in *Conf.* VI, III 4 - IV 5; e alcuni colloqui con Mallio Teodoro lo confortavano in questo senso, secondo il *de beata vita* I, 4⁵. Un sentimento di gioia duratura accompagna il progresso di Agostino nella fede, da quando ha deciso di essere o anzi di ridivenire «catecumeno nella Chiesa cattolica»⁶. Questa fede è ormai fermamente radicata nel suo cuore⁷, al riparo dal fluttuare del pensiero⁸.

Un altro elemento acquisito da lunga data, *ab usque Carthagine*⁹, riguardava l'incorruttibilità di Dio. Nebridio aveva opposto al dualismo manicheo un'antinomia inoppugnabile, che aveva scosso tutta la cerchia di Agostino. Le critiche di Nebridio all'astrologia¹⁰, così come quelle del medico Vindiciano, risalivano anch'esse all'epoca del soggiorno di Agostino a Cartagine¹¹; ma fu necessaria la consultazione di Firmino perché egli riesaminasse a fondo il problema e bandisse ogni esitazione¹².

Il problema dell'origine del male era assillante. Il dualismo manicheo ne offriva una facile soluzione. Ma il principio dell'incorruttibilità di Dio, distruggendo il dualismo, aveva aperto nuovamente il problema in termini più insidiosi. Il quesito posto dai manichei¹³ ritornava, lancinante¹⁴. La ricerca si faceva febbrile: *quaerebam aeternum unde sit malum*¹⁵.

Agostino credeva ormai in ogni fibra del suo essere (*totis medul-*

¹ Ved. *Conf.* IV, XVI 29; V, X 19-20; XIV 25; VI, III 4.

² *Conf.* VII, I 1.

³ Ved. *Conf.* III, IV 7.

⁴ *Ibid.* VII 12.

⁵ Cfr. Courcelle 1968², pp. 154, 180.

⁶ *Conf.* V, XIV 25.

⁷ *Conf.* VII, V 7.

⁸ *Ibid.* VII 11.

⁹ *Ibid.* II 3.

¹⁰ *Ibid.* VI 8; cfr. IV, III 6.

¹¹ *Conf.* IV, III 5-6; VII, VI 8.

¹² *Conf.* VII, VI 8-10.

¹³ *Conf.* III, VII 12.

¹⁴ *Conf.* VII, III 4-5; V 7; VII 11.

¹⁵ *Ibid.* VII 11.

lis)¹ che Dio fosse incorruttibile, inviolabile, immutabile. Il principio della superiorità di ciò che è incorruttibile rispetto a ciò che è corruttibile gli permetteva di concepire Dio come Bene assoluto. Aveva trovato così il luogo dove cercare Dio e cui riferire (per antitesi) il male e l'origine della corruzione². Sottoponeva allo sguardo del suo spirito l'universo creato³. E concepiva Dio «grande tanto da penetrare da ogni parte, attraverso gli spazi infiniti, l'intera mole dell'universo»⁴. Ravvedutasi dall'errore delle due sostanze, e cioè del dualismo manicheo, la sua anima «s'era fabbricato un dio esteso dappertutto per gli spazi infiniti e aveva creduto che fossi tu e lo aveva collocato nel suo cuore ed era ridiventata il tempio del suo idolo»⁵. Al contrario, quando il suo spirito è stato liberato grazie ai *libri platoniorum*, Agostino può dire: *Et mirabar quod iam te amabam, non pro te phantasma* («E mi stupivo di amare proprio te, non più un fantasma in tua vece») ⁶.

Per comprendere tutto ciò, è bene far cenno a quell'abbozzo di tipologia dell'errore religioso, che Agostino ha tracciato nel *de vera religione*: «Il suo errore è adorare, in luogo del suo Dio, l'anima o il corpo o i suoi propri fantasmi, o una combinazione di due di tali elementi, o, ancora, tutti quanti insieme... I fantasmi sono solo rappresentazioni che i sensi corporei traggono dalla forma dei corpi; è facile consegnarli alla memoria tali e quali li si è ricevuti, così come dividerli, moltiplicarli, ridurli, estenderli, metterli in ordine o in disordine, trasformarli a proprio grado con l'immaginazione (*cogitando*); ma, quando si cerca la verità, è difficile evitarli e sfuggire a essi»⁷.

In Agostino l'impossibilità di concepire altra realtà da quella materiale era perciò dovuta al fatto che il suo spirito era «obnubilato» dalle creature dell'immaginazione, che assalivano il suo spirito come un nugolo di zanzare⁸. È l'intero dramma dello spirito deviato da Dio, e perciò stesso sfasato, squilibrato, che Agostino seguiva a vivere alla vigilia della conversione. La luce dello spirito, egli dice, non era con lui: poiché essa era dentro ed egli fuori, *nec in loco illud*; e avendo l'attenzione concentrata su cose contenute in luoghi, non vi trovava un luogo dove riposare. Egli era come a testa in giù: le realtà inferiori lo invadevano e lo soffocavano⁹.

Et non... inveniebam locum ad requiescendum («E non... trovavo

¹ *Conf.* VII, 11.

² *Ibid.* IV 6.

³ *Ibid.* V 7.

⁴ *Ibid.* I 2.

⁵ *Ibid.* XIV 20.

⁶ *Ibid.* XVII 23.

⁷ *de vera religione* 10, 18.

⁸ *Conf.* VII, 11; cfr. *Trin.* VIII 2, 3.

⁹ *Conf.* VII, VII 11.

un luogo per riposare»). Siamo nel mezzo esatto delle *Confessioni*. Si rammenti qui la prima pagina: *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* («Ci hai fatti per te e inquieto è il nostro cuore finché non s'acqueta in te»); e si rivada poi all'ultimo libro: *In dono tuo requiescimus ibi te fruimur. Requies nostra locus noster... Minus ordinata inquieta sunt; ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus...* («Nel tuo dono riposiamo, lì godiamo di te. Il nostro riposo è il nostro luogo... Dove non c'è ordine, c'è inquietudine; dall'ordine viene il riposo. Il mio peso è il mio amore»)¹. L'anima creata a immagine di Dio non ha il suo centro di gravità in sé stessa, ma in Dio; deviato da Dio, il cuore è squilibrato, fino a che non ritrova in Dio il proprio equilibrio, il proprio luogo di riposo. Si tratta dunque, per lo spirito, di ritrovare la propria collocazione nella gerarchia dell'essere, al di sopra del mondo sensibile e al di sotto di Dio: *Et hoc erat rectum temperamentum et media regio salutis meae, ut manerem ad imaginem tuam et tibi serviens dominarer corpori* («E questa sarebbe stata la giusta misura, la zona mediana della mia salvezza: restare "a tua immagine" e, servendo te, dominare il corpo»)². La conversione non è altro che questo.

3. *La patria e la via*

La seconda parte del libro VII si basa sulla contrapposizione fra orgoglio e umiltà; questa viene formulata all'inizio del capitolo IX mediante la reminiscenza di *Prov.* 3, 34 (LXX), ripresa in *Ep. Iac.* 4, 6 e in *1 Ep. Pet.* 5, 5: Dio resiste agli orgogliosi e concede la sua grazia agli umili. Viene poi esplicitata nel capitolo XX, dove Agostino insiste sulla provvidenzialità del fatto che Dio abbia voluto fargli incontrare i *libri platoniorum* prima di aver preso dimestichezza con le Sacre Scritture, per fargli comprendere la differenza che vi è tra presunzione e confessione, tra quanti scorgono la patria da un lato e dall'altro la via che vi conduce, la *via humilitatis* che è Cristo, Verbo incarnato. È questo il *leitmotiv* di tutta la seconda parte del libro VII, sia nel consuntivo generale sulle voci attive e passive dei *libri platoniorum*³, sia nel resoconto dell'esperienza personale che Agostino ha fatto grazie ad esse.

Ibi legi: Agostino afferma di avere trovato in questi libri la prima parte del *Prologo* giovanneo, non in termini letterali, ma assolutamente identica (*non quidem his verbis sed hoc idem omnino*): Dio e il

¹ *Conf.* I, 11 e XIII, IX 10.

² *Conf.* VII, VII 11.

³ Se ne parlerà più diffusamente nel commento.

suo Verbo, il Verbo che illumina ogni uomo venendo in questo mondo. *Non ibi legi*: ciò che non vi ha trovato, invece, è la venuta del Verbo nel suo regno (cfr. *Ev. Io.* 1, 11), la sua incarnazione (*Ev. Io.* 1, 14), la condizione servile che egli ha assunta (*Ep. Phil.* 2, 6), la sua morte per gli empi (*Ep. Rom.* 5, 6). Tutto questo, infatti, Dio lo ha celato ai saggi e rivelato ai piccoli (*Ev. Matth.* 11, 25). Agostino lo ribadirà alla fine del libro: *Non habent illae paginae... Nemo ibi cantat... Nemo ibi audit vocantem* («Non dicono quelle pagine... Nessuno lì canta... Nessuno lì sente il suo invito»), nessuno ne ode il richiamo. «Venite a me, voi che siete afflitti» (*Ev. Matth.* 11, 28). Essi non si degnano d'imparare dal Cristo, che è soave e umile di cuore (*Ev. Matth.* 11, 29). «Poiché tu hai celato queste cose ai sapienti e ai saggi e le hai rivelate ai piccoli» (*Ev. Matth.* 11, 25)¹. Per contrasto, è denunciato l'orgoglio di quanti conoscono Dio senza rendergli grazie e la cui conoscenza si degrada in idolatria (*Ep. Rom.* 1, 20-5, citato a VII, IX 14-5). Il «mistero dell'umiltà del Verbo»²: per Agostino, come per Mario Vittorino, è questo il punto di rottura fra platonismo e cristianesimo.

Ciò non toglie che i libri in questione abbiano avuto un effetto dirompente sullo spirito di Agostino: poche gocce della loro preziosa essenza bastarono a farlo infiammare³. Non si tratta di una semplice documentazione libresca⁴, ma di un'esperienza personale intensamente vissuta. Questi libri gli hanno fornito lo stimolo esterno (*admonitio*); «gli hanno fatto scoprire la capacità di riflessione che era in lui comunicandogli il senso dello spirito come atto»⁵; lo hanno fatto letteralmente tornare in sé stesso; lo hanno messo sulla via dell'interiorità, mediante cui lo spirito si ritrova e si supera per raggiungere il proprio fondamento, Dio, l'Essere assoluto⁶. Così liberato, lo spirito può considerare le creature nel loro reale statuto ontologico, più esattamente nella loro instabilità: *nec omnino esse nec omnino non esse* («né del tutto sono, né del tutto non sono»)⁷. E lo spirito comprende finalmente come il male, morale o fisico, non abbia nulla di sostanziale⁸.

I platonici hanno avvistato la patria dove andare, e hanno aiutato anche Agostino a scorgerla. Ma essi non hanno conosciuto o non hanno voluto riconoscere la via che vi conduce, né l'hanno mostrata

¹ *Conf.* VII, XXI 27.

² *Conf.* VIII, II 4.

³ Ved. *contra Academicos* II 2, 5.

⁴ Vi insisto dopo Du Roy 1966, pp. 71-2.

⁵ Solignac XIII 1962, p. 99.

⁶ Ved. *Conf.* VII, X 16.

⁷ *Ibid.* XI 17; ved. Du Roy 1966, pp. 71-2.

⁸ *Conf.* VII, XII 18 e XVI 22.

ad Agostino; al contrario, hanno rischiato di farlo smarrire senza appello ispirando in lui l'orgoglio. Certo, nei loro libri egli ha trascelto la buona dottrina (l'oro che viene da Dio) dalla cattiva religione (gli idoli forgiati con quell'oro)¹; ma si credeva grazie a loro divenuto saggio, si gonfiava della propria scienza: «Chiacchieravo dandomi arie d'esperto (*quasi peritus*), e se non avessi cercato la tua via "in Cristo, nostro salvatore", più che essere un perito sarei perito (*non peritus sed periturus essem*)» scrive, con gioco di parole da retore impenitente. «Dov'era infatti quella carità che edifica sul fondamento dell'umiltà, che è Cristo Gesù (1 Ep. Cor. 8, 1 e 3, 11)? E quando mai quei libri me l'avrebbero insegnata?»²

Nel raccontare la sua prima lettura dell'*Ortensio*, Agostino confessa di rimpiangere solo che non vi fosse il nome del Cristo (Conf. III, IV 8). Quand'era stato tentato dallo scetticismo si era guardato – scrive – dall'affidare a quei filosofi la cura della sua anima malata, perché difettava loro il nome salutare e salvifico del Cristo (Conf. V, XIV 25). Dopo la lettura dei *libri platoniorum*, Agostino s'interrogava ancora sulla personalità del Cristo, in compagnia di Alipio. I due amici concordavano sul fatto che le azioni umane di Gesù, narrate dai Vangeli, fossero proprie di un'anima e di uno spirito soggetti al mutamento: se le narrazioni evangeliche sono veridiche, bisogna che il Cristo sia stato un uomo autentico, dotato di corpo, anima e spirito. Agostino sapeva inoltre che il Verbo è immutabile; e cercava di comprendere come questo Verbo avesse potuto unirsi all'uomo Gesù; e lo comprendeva in senso adozionista, che tacerà in seguito di «fotinianismo». Dal canto suo Alipio attribuiva alla Chiesa cattolica una cristologia «apollinarista»; e ciò frenava il suo slancio verso la fede cattolica. Non si tratta dunque, per i due amici, di aderire semplicemente e fideisticamente a ciò che crede la Chiesa: essi riflettono in che modo convenga rappresentarsi l'unione del Verbo all'uomo Gesù. Il fatto è che è intervenuta la scoperta dell'immutabilità del Verbo, dopo la lettura dei *libri platoniorum* e, come conseguenza, una nuova difficoltà a concepire l'unione della divinità immutabile all'umanità mutevole. La concezione adozionista aveva il vantaggio di ammettere tanto l'immutabilità di Dio quanto l'autentica umanità di Gesù; ma aveva il non lieve inconveniente di misconoscere il mistero dell'incarnazione, del *Verbum caro factum*, e pertanto di ridurre la personalità di Gesù a quella di un uomo di eminente saggezza.

¹ Conf. VII, IX 15.

² Ibid. XX 26.

4. *Simpliciano*

Agostino fu illuminato su questo punto probabilmente da Simpliciano. Quando Agostino lo informò infatti di avere letto i libri di certi platonici, tradotti in latino da Vittorino, Simpliciano «si felicità con me per non essermi imbattuto negli scritti di altri filosofi, pieni di inganni e trabocchetti "secondo i principi di questo mondo", mentre questi propongono in mille modi l'idea di Dio e del suo Verbo»¹. Si riconoscono qui due reminiscenze bibliche: l'avvertimento di san Paolo contro certa filosofia (*Ep. Col.* 2, 8), già utilizzato nel racconto della lettura dell'*Ortensio* (*Conf.* III, IV 8), e il *Prologo* del *Vangelo di Giovanni*, sfruttato in *Conf.* VII, IX 13. Esse permettono d'indovinare come Simpliciano abbia non solo valorizzato l'individualità del platonismo rispetto alle altre pratiche filosofiche, ma anche attirato l'attenzione di Agostino sul *Prologo* giovanneo, che offre nello stesso tempo un condensato della dottrina cristiana e un principio di discriminazione del platonismo. Si sa infatti, da una pagina della *Città di Dio*², che vi furono vari colloqui, nel corso dei quali si parlò del *Prologo*. Simpliciano riferiva come un certo platonico incoraggiasse a iscriverne il testo a lettere d'oro sul frontone delle chiese. È del tutto naturale supporre che i due abbiano parlato anche del mistero del *Verbo fatto carne*, e che Simpliciano abbia spiegato ad Agostino la dottrina cattolica su questo punto³.

Ritengo dunque sia stato Simpliciano ad aiutare Agostino a portare a compimento la sua ricerca di verità, illuminandolo sul mistero del *Verbo fatto carne*⁴. Agostino poté così unificare nella persona del Cristo il *Verbum* del *Prologo* giovanneo, l'*Intellectus* dei *libri platoniorum* e la *Sapientia* dell'*Ortensio*. Egli ha da questo momento in mano il principio di coesione della sua dottrina: il Cristo, Verbo-Dio illuminatore e Verbo incarnato salvatore⁵, o, come dirà Malebranche, il «Verbo eterno, ragione universale degli spiriti» e il «Verbo fatto carne, autore e consumatore della nostra fede»⁶.

D'ora in poi, quel che resta ad Agostino è d'accordare la propria vita con la verità finalmente scoperta: *Nec certior de te sed stabilior in te esse cupiebam*⁷.

¹ *Conf.* VIII, II 3 (BA XIV, pp. 12-5).

² *Civ.* X 29, 2 (BA XXXIV, pp. 536-7).

³ Ved. Courcelle, 1968², p. 173.

⁴ Ved. *Conf.* VII, XIX 25; Courcelle 1968², pp. 168-74.

⁵ Ved. G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*, «RechAug» X 1975, pp. 81-2.

⁶ N. De Malebranche, *Méditations chrétiennes* (1683), Avvertenza.

⁷ *Conf.* VIII, 11.

Bibliografia

- Ch. Baguette, *Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin*, «REAug» XVI 1970, pp. 47-77 (= Baguette 1970).
- P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*, Paris 1948 (= Courcelle 1948).
- P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963 (= Courcelle 1963).
- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950, 1968² (in particolare cap. IV: «Les progrès dans la doctrine», pp. 139-74) (= Courcelle 1968²).
- O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris 1966 (cap. III: «La conversion», pp. 53-106) (= Du Roy 1966).
- A. Gabillon, «Sur quelques passages du livre 7 des *Confessions*», in *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verbeijen*, Würzburg 1987, pp. 440-6 (= Gabillon 1987).
- M. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971 (= Hadot 1971).
- P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934 (= Henry 1934).
- G. Madec, *Une lecture de Confessions VII, IX 13 - XXI 27* (*Notes critiques à une thèse de R.J. O'Connell*), «REAug» XVI 1970, pp. 79-137 (= Madec 1970).
- A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968 (= Mandouze 1968).
- M. Neusch, *Augustin, un chemin de conversion. Une introduction aux Confessions*, Paris 1986.
- R.J. O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man*, Cambridge Mass. 1968 (= O'Connell 1968).
- R.J. O'Connell, *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Cambridge Mass. 1969 (= O'Connell 1969).
- J.J. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin. Introduction aux Confessions de saint Augustin*, traduite de l'anglais par J.H. Marrou, Fribourg-Paris 1988² (= O'Meara 1988²).
- M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956, rist. 1972 (= Pellegrino 1956).
- L.F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Da biografia a «confessio»*, Milano 1968 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche, ser. III 7) (= Pizzolato 1968).
- L.F. Pizzolato, *Le fondazioni dello stile delle «Confessioni» di sant'Agostino*, Milano 1972 (= Pizzolato 1972).
- A. Solignac, *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, Paris 1962 (BA XIII-XIV) (= Solignac XIII-XIV 1962).
- W. Theiler, *Porphyrus und Augustin*, Halle 1933 (= Theiler 1933).
- G. Verbeke, *Augustin et le stoïcisme*, «RechAug» I 1958, pp. 67-89 (= Verbeke 1958).

I 1, 1. *Iam mortua erat adulescentia*: cfr. *En. ps. CXXVI 15 Veniente iuventute moritur adulescentia... Quot optas gradus aetatis, tot simul optas et mortes aetatum* («Quando viene la maturità muore la gioventù... Quanti passaggi di età desideri, altrettante morti desideri delle diverse età»). Ved. Courcelle 1968², pp. 43-4; Pizzolato 1968, pp. 78 e 98 (ved. Introduzione, p. 165).

3. *qui cogitare aliquid substantiae*: 1) è probabile che nell'infanzia Agostino abbia condiviso senza problemi un certo antropomorfismo riguardo a Dio, che si raffigurava come «qualcuno grande» (*Conf. I, IX 14*); 2) più tardi, dopo la lettura dell'*Ortensio*, Agostino fece proprie le prevenzioni dei manichei contro l'antropomorfismo dell'Antico Testamento (*Conf. III, VII 12*); 3) uno dei problemi che lo preoccupavano a questo punto era la rappresentazione dei rapporti tra Dio e il mondo creato: «Se volevo pensare il mio Dio, non sapevo pensarlo se non in termini di consistenza corporea – né mi sembrava che potesse esservi qualcosa che non rientrasse in tale dimensione – era quella la principale e pressoché unica ragione del mio inevitabile errore... Non riuscivo a figurarmi la mente se non come un corpo sottile» (*Conf. V, X 19-20*). Questo genere di materialismo era comune nella Chiesa antica e veniva professato in particolare da Tertulliano: *Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*, «Chi vorrà negare che Dio è corpo, anche se è spirito? Lo spirito infatti è corpo di tipo speciale nel suo aspetto» (*adversus Praxean 7, 8*). Nell'ambito del cristianesimo africano, Agostino sembra essere stato il primo a farne un problema intellettuale; 4) dal punto di vista filosofico, la conversione di Agostino coinciderà con l'affrancamento del suo spirito, con la scoperta della pura spiritualità di Dio e dell'anima (cfr. *X 16*). Essa segna l'avvento dello spiritualismo in occidente, come ha dimostrato F. Masai, *Les conversions de saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident, «Le Moyen Age» I-II 1961*, pp. 1-40. Ved. nota a VII, X 16, 26-7.

4-8. *Non te cogitabam... non occurrebat*: seguiamo la punteggiatura

ra proposta convincentemente da Gabillon 1987, pp. 440-1; l'inciso contiene una probabile allusione alla lettura dell'*Ortensio* (Conf. III, IV 7). *et gaudebam*: cfr. Conf. VI, III 4-IV 5 *gaudens erubui... et gaudebam, Deus meus, quod ecclesia unica... non saperet infantiles nugae...* («pur rallegrandomene arrossii... gioivo, mio Dio, del fatto che l'unica Chiesa... non avesse il sapore delle sciocchezze infantili»). Agostino, impregnato delle obiezioni dei manichei riguardo all'antropomorfismo del Dio dell'Antico Testamento, aveva scoperto il senso spirituale delle Scritture grazie alle predicazioni di Ambrogio (Conf. VI, III 4). Courcelle 1968² (pp. 98-102) ha ritenuto di poter identificare tali sermoni con l'*Hexaemeron* ambrosiano; egli considera «molto probabile che il lunedì santo 30 marzo e il sabato santo 4 aprile 386 Agostino sia stato intimamente toccato dai sermoni di Ambrogio relativi al libero arbitrio e alla natura incorporea di Dio». Vi è qui, a mio avviso, un eccesso di precisione: in primo luogo, mi sembra assai improbabile che i sermoni da cui nacque l'*Hexaemeron* siano stati pronunciati durante una settimana santa così agitata come quella del 386 a Milano (ved. la descrizione degli avvenimenti fornita da J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris 1933, pp. 160-3, che impiega principalmente l'*Epistula* XX di Ambrogio alla sorella Marcellina); in secondo luogo, l'influsso dottrinale dei sermoni di Ambrogio dovette farsi sentire ben prima della settimana santa del 386, per tutto il corso dell'anno 385 (ved. Solignac XIII 1962, p. 141, nota). Troppo spesso si trascura il sentimento di gioia persistente che accompagna il procedere di Agostino nella fede; ma questa non è ancora la scoperta della spiritualità (cfr. Conf. VI, III 4 *quamquam quomodo se haberet spiritalis substantia ne quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabar*, «sebbene non avessi ancora la più pallida e confusa idea di come fosse una sostanza spirituale»).

15-6. *Clamabat... cor*: l'identità del «cuore» e dell'«uomo interiore», propria del linguaggio biblico, appare evidente in Agostino: *Redi ad cor; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renouaris ad imaginem Dei* («Rientra nel tuo cuore, osserva là che cosa forse percepisci di Dio, perché là si trova l'immagine di Dio. Nell'interiorità dell'uomo abita Cristo; nella tua interiorità tu vieni rinnovato a immagine di Dio») (in *Iohannis evangelium tractatus* 18, 10). Agostino non sente il bisogno di spiegare o di giustificare tale identità. Parla spontaneamente degli organi e dei sensi del cuore, secondo il principio dell'«omonimia» dei due uomini, esteriore e interiore, proprio di Origene (*Dialogo con Eraclide* 15-22, *SCh* LXVII, pp. 88-9; cfr. G. Madec, «L'homme intérieur selon saint Ambroise», in *Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, pp. 283-308), anche se coglie l'occasione per precisare che i sensi spirituali non sono in realtà distinti: *diversa sunt quae ad cor tuum referuntur et*

diversa ibi membra non inveniuntur: in carne tua alibi audis, alibi vides; in corde tuo ibi audis, ubi vides «Diverse sono le impressioni che si raccolgono nel tuo cuore, ma in esso non ci sono membra diverse: nel tuo corpo in un posto vedi e in un altro odi, ma nel tuo cuore ascolti là dove vedi» (in *Iohannis evangelium tractatus* 18, 10); *Cordi autem nostro Dominus et lux est, et vox est, et odor est, et cibus est; et ideo omnia est, quia nihil horum est; et ideo nihil horum est, quia horum omnium creator est* «Al nostro cuore il Signore è luce voce profumo cibo: è tutto perché non è nulla di tutto questo, e non è nulla di tutto questo perché di tutto questo è il creatore» (*Serm.* XXVIII 2; ved. M.-F. Berrouard, in *BA* LXXII, pp. 736-8). Nulla fa credere che Agostino o il suo pubblico di ascoltatori e lettori si siano resi conto della stranezza di formule quali «la bocca del cuore» o «la mano del cuore». Il cuore, nell'accezione metaforica, non è un qualunque organo dell'uomo interiore ma il sé in quanto tale, la *mens*, sede dei pensieri (*cogitationes locutiones cordis: Trin.* XV 18) e dei sentimenti (*sensa cordis: Conf.* I, VIII 13), della *conscientia*. L'impiego della metafora è così familiare ai cristiani che essi non avvertono la violenza della trasposizione. A dare vita alla metafora è l'aggettivo qualificativo, e così avviene sempre, in ragione dei diversi affetti e attività che la Bibbia attribuisce al cuore. Lo si riscontra, per esempio, per tutto il corso delle *Enarrationes in psalmos*: il cuore perverso (*pravum*) o retto (*rectum*), il cuore spezzato, di cui Dio benda le fratture (*qui sanat contritos corde et alligat contritiones eorum: Ps.* 146, 3) come fanno i medici (*En. ps.* CXLVI 7), e così via.

16. *adversus omnia phantasmata mea*: sono, questi, prodotti secondari dell'immaginazione, che impediscono allo spirito di esercitare la propria funzione contemplativa. Ved. XVII 23 *subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum* («sottraendosi alla folla delle fantasie contraddittorie»); cfr. Introduzione, p. 168. È noto che Agostino si rifaceva su questo punto a una distinzione di origine stoica, a lui nota per il tramite di Porfirio (ved. J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le Zétème de Porphyre "Sur l'union de l'âme et du corps"*, «Revue des Études Anciennes» LXVI 1964, pp. 101-2): la *phantasia* è l'immagine che la memoria trattiene in seguito alla percezione sensibile; il *phantasma* è un prodotto secondario dell'immaginazione, l'«immagine di un'immagine». «In effetti, io mi rappresento (*cogito*) in modo diverso mio padre, che ho veduto spesso, e mio nonno, che non ho veduto mai; nel primo caso si tratta di una *phantasia*, nel secondo di un *phantasma*» (*de musica* VI 11, 32). Il secondo è il prodotto dell'«immaginazione creatrice», quella che consente di sovrapporre alla vera Cartagine una Cartagine immaginaria, quella che faceva vagabondare Epicuro per innumerevoli mondi, quella da cui proviene «questa terra di luce che si sponde per spazi infiniti, e i cinque antri della nazione delle tenebre con i suoi abitanti: *in quibus*

manichaei phantasmata veritatis sibi nomen ausa sunt usurpare, «nei quali i manichei hanno avuto la spudoratezza di rivendicare per le loro fantasie il nome di verità» (*contra epistulam fundamenti* 18). È il caso dell'*animalis homo*, «che non può rappresentarsi altro che masse ed estensioni, piccole o grandi, per via dei *phantasmata* che svolazzano nel suo spirito» (*Trin.* VII 6, 11). È anche il caso dei filosofi che hanno confuso lo spirito con il sangue, il cervello, il cuore e così via: preso nella trappola di una troppo lunga consuetudine con gli oggetti corporei, di cui eccessivamente si compiace, lo spirito si assimila a essi o alle loro immagini (*phantasiae*) e s'illude su sé stesso (*Trin.* X 5, 7 sgg.; cfr. *de Genesi ad litteram* X 24, 40).

16-7. *et hoc uno ictu conabar abigere*: Gabillon 1987, p. 444, ha dimostrato che Agostino s'ispira qui all'episodio delle Arpie in Virgilio, *Aen.* III 219-33: «L'espressione *circumvolantem turbam immunditiae* richiama non solo *turba... circumvolat*, ma anche (*contactu*) *immundo* (vv. 227-8). Inoltre, nella seconda parte della frase, *ecce, rursus, aderat, inruebat* sono parole di Virgilio, parole che il poeta aveva voluto evidenziare dando loro nel verso sia la sede iniziale, sia quella finale».

20-1. *corporeum tamen aliquid cogitare cogere*: Agostino tornerà su questa rappresentazione materialista o corporeista di Dio a I 2 e V 7: i tre passi sono stati minuziosamente commentati da Baguette 1970, pp. 47-77, il quale ritiene che Agostino fosse debitore di questa rappresentazione stoica di Dio non solo a Cicerone, ma anche a Plinio il Vecchio.

21. *per spatia locorum sive infusum*: R.J. O'Connell, *Ennead VI, 4 and 5 in the works of Saint Augustine*, «REAug» IX 1963, pp. 1-39, ha dimostrato che questo tratto plotiniano dell'«onnipresenza di ciò che è uno» viene molto apprezzato da Agostino: egli ne sarebbe ispirato già qui (cfr. *Enn.* VI 4, 2). Secondo Baguette 1970, pp. 55-8, si tratta di un'«interferenza mnemonica».

28-9. *locus inanis tamquam spatiosum nihil*: l'idea «evoca lo spazio matematico, e cioè lo spazio concepito indipendentemente da qualsiasi corpo lo riempia», secondo Solignac XIII 1962, p. 578, nota 1, il quale ha il torto – a mio avviso – di suggerire che sia questa l'idea di Dio propria di Agostino all'epoca. Ma Agostino ha appena precisato di concepire Dio come un essere corporeo, vuoi immanente al mondo, vuoi conglobante in sé il mondo stesso. Secondo Baguette 1970, pp. 73-4, «l'idea di Agostino equivale, con sorprendente precisione tecnica, alla definizione del vuoto come incorporeo fornita dagli stoici», per esempio a quella riferita da Sesto Empirico, *Hypotyposeis* III 124 ἡ διάστημα ἔρημον σώματος ἢ διάστημα ἀκαθεκτόμενον ὑπὸ σώματος («o intervallo privo di corpo o intervallo lasciato vuoto dal corpo»); la definizione passa forse, come ha suggerito O'Connell (*Ennead VI, 4 and 5 cit.*), attraverso il filtro di Plotino, *Enn.* VI 4, 2, 8 ἢ

διάστημα τι, ὃ πρότερον ἦν τῆς φύσεως τοῦ κενοῦ καὶ ἔτι ἐστίν («sia un intervallo vuoto che esisteva prima dei corpi e che esiste ancora»).

2, 30. *incrassatus corde*: cfr. *Ev. Matth.* 13, 15 *incrassatum est enim cor populi huius*. Ved. *Trin.* II 17, 31 *Unde et Esaias talem prophetiam evangelista commemorat: «Incrassa cor populi huius et aures eorum oppilla et oculos eorum grava (Is. 6, 10)» («Perciò l'evangelista ricorda questa profezia di Isaia: "Rendi ottuso il cuore di questo popolo, ottura le loro orecchie e appesantisci i loro occhi"»).* Il cuore è appesantito così come lo spirito è obnubilato dai prodotti dell'immaginazione.

31. *quidquid non per aliquanta spatia tenderetur*: nell'enumerare le proprietà dell'essere corporeo o materiale, Agostino esprime ancora una volta la sua incapacità di concepire un essere puramente spirituale. A proposito di *tumeret*: cfr. *de animae quantitate* 14, 24 *Tumor enim non absurde appellatur corporis magnitudo, quae si magni pendenda esset, plus nobis profecto elephantis saperent* («Gonfiore non senza ragione viene chiamata la grandezza del corpo, che se dovesse essere tenuta in gran conto, gli elefanti sarebbero più sapienti di noi»); *de immortalitate animae* 16, 25 *Quae quidem potentiora etiam meliora sunt. Quod his naturis datum est, quae non mole maiore plus possunt minoribus molibus, sed sine tumore ullo localis magnitudinis eadem specie potentiora sunt qua meliora* («Gli esseri più in atto sono certo anche i più perfetti. Questo è stato concesso a tali esseri che sono più dinamici non per quantità maggiore su quantità minore, ma senza maggiore estensione spaziale sono nell'ordine di una medesima essenza tanto più in atto quanto più perfetti»). Ved. J.-L. Cherlonneix, «L'indécence de l'espace», in *Saint Augustin* (dossier conçu et dirigé par P. Ranson), Paris s.d. (1988), pp. 153-74. Il tema è neoplatonico. Secondo Plotino la grandezza, che nella sfera intellegibile è potenza, equivale a massa o volume nel mondo sensibile: τὸ γὰρ ἐκεῖ μέγα ἐν δυνάμει ἐνταῦθα ἐν ὄγκῳ («infatti la grandezza intellegibile sta nella potenza, quella sensibile nell'estensione», *Enn.* II 9, 17, 9-10). Porfirio ha molto insistito, nelle *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, sull'opposizione dell'incorporeo e del corporeo; il corpo non esiste che per esteriorizzazione, o uscita da sé. Il corporeo, essendo in un luogo, è fuori da sé stesso, perché si è proiettato in volume (*Sent.* 33 e 36, pp. 37, 14-5 e 42, 7-9 Lamberz). Il volume è, perciò, una sorta di estenuazione della potenza: οὗλον γὰρ ἐκβάσις ἦν ἀφ' ἑαυτοῦ ὁ ὄγκος καὶ καταχερματισμὸς τῆς δυνάμεως, «il volume è come un'uscita da sé stesso e un'estenuazione della potenza» (*Sent.* 35, p. 39, 15-6 Lamberz). Ma, come ha bene osservato Cherlonneix, il senso che Agostino dà a *tumor* ha in sé una notevole ambiguità: lo vedremo in seguito (VII 11, VIII 12, XVI 22).

35. *hanc eandem intentionem*: la forza intenzionale dell'anima ma- <

nifesta la sua trascendenza rispetto al corpo, la sua incorporeità, la sua spiritualità. Cfr. *de Genesi ad litteram* VII 12, 18-21, 30, e la nota complementare di A. Solignac, *Nature et constitution de l'âme*, in *BA XLVIII*, pp. 697-706. A. Solignac ritiene che «J. Rohmer abbia dimostrato quanto mai esattamente che il termine *intentio* corrisponde in Agostino alla *synestasis* e alla *kinesis tonike* degli stoici (*L'intentionnalité des sensations chez Augustin*, in *AM I*, pp. 491-8)». Ma aggiunge che «l'influsso stoico potrebbe spiegarsi per il tramite di Porfirio». In effetti, Agostino rifletteva già sull'*intentio mentis* nel *de immortalitate animae* (10, 17), di cui è ormai nota la stretta dipendenza da Porfirio. Ved. J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le Zétème de Porphyre "Sur l'union de l'âme et du corps"*, «Revue des Études Anciennes» LXVI 1964, pp. 53-107 (riprodotto in *Ex platoniorum persona. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam 1977, pp. 213-67); G. Madec, «Le spiritualisme agustinien à la lumière du *De immortalitate animae*», in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio* (1-4 ottobre 1986), Palermo 1987, pp. 179-90. Agostino inaugurava, con i *Soliloquia* e il *de immortalitate animae*, la propria riflessione sulla spiritualità di Dio e dell'anima scoperta grazie ai *libri platoniorum* (ved. nota a X 16, 26-7).

38. *vita vitae meae*: cfr. *Conf. III*, VI 10 *sed tu vita es animarum, vita vitarum*; X, VI 10 *Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est*; *Serm. CLXI* 6 *Vita corporis anima est, vita animae Deus est*. *grandem per infinita spatia*: una volta liquidato il dualismo manicheo (la teoria delle due sostanze, come dirà a XIV 20), Agostino si diede una rappresentazione diversa dei rapporti tra Dio e il mondo, nella quale può riconoscersi l'influsso del «panteismo materialista degli stoici», come scrivono Verbeke 1958, p. 78, e soprattutto Baguette 1970.

42. *Sicut autem luci solis*: Christine Mohrmann (*Saint Augustin écrivain*, «RechAug» I 1958, p. 57) osserva che «al contrario delle immagini, le similitudini sono piuttosto rare nelle *Confessioni*» e che, quando vi ricorre, Agostino «abbandona lo stile paratattico e spezzato in favore di un fraseggiare complesso», «più conforme allo stile monumentale della *Città di Dio*». In questo caso, la similitudine era corrente: ved. A. Olivar, *L'image du soleil non souillé dans la littérature patristique*, «Didaskalia» V 1975, pp. 3-20; M. Marin, «*Sol intaminatus*? Complémento al repertorio di testi, «*Vetera Christianorum*» XIX 1982, pp. 69-83.

48. *occulta inspiratione*: questo soffio misterioso proviene dalla «pneumatologia della Stoa, che vede Dio come un soffio creatore, immanente al mondo e perennemente generante la varietà cosmica» (Verbeke 1958, p. 79).

52. *ut amplius tui caperet elephantum corpus*: cfr. *de animae quantitate* 14, 24, citato nella nota a I 2, 31. Altro elemento della riflessione

di Agostino sulla spiritualità di Dio e dell'anima. È quanto mai evidente che queste osservazioni provengono dal redattore delle *Confessioni* e si mescolano ai contrastanti stati d'animo e di spirito propri di Agostino nella primavera del 386, prima dei momenti decisivi della sua conversione.

II 3, 1-2. *adversus illos deceptos deceptores*: si tratta, evidentemente, dei manichei. Cfr. *contra Faustum* V 6 *Talia sunt praecepta Manichaei, ut, si ea non faciatis, deceptores, si autem faciatis, decepti sitis* («Tali sono i precetti di Mani, che, se non li mettete in pratica, siete ingannatori, se li mettete in pratica, siete ingannati»); *ibid.* 32, 18 *auctore illo vaniloquo, quem decepti et deceptores Paracletum dicitis* («per ispirazione di quel chiacchierone che ingannati e ingannatori chiamate Paracletum»). Formule analoghe: *Conf.* IV, I 1 *seducebamur et seducebamur falsi atque fallentes* («fui sedotto e seduttore, ingannato e ingannatore»); V, X 18 *falsis illis atque fallentibus sanctis* («quei santi ingannati e ingannatori»). *Loquaces mutos*: cfr. *Conf.* I, IV 4 *quoniam loquaces muti sunt* («poiché anche quando parlano sono muti»).

3-4. *iam diu ab usque Carthagine a Nebridio*: su Nebridio, ved. Marie de Gonzague, *Un correspondant de Saint Augustin: Nebridius*, in *AM I*, pp. 93-9; e soprattutto A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (303-533), Paris 1982, pp. 774-6. Questo amico molto stretto (*Conf.* IV, III 6 *carissimus meus*; IX, III 6 *dulcis amicus meus*) giocò un ruolo importante nell'incoraggiare la ricerca filosofica di Agostino: lo aveva raggiunto a Milano con l'unico scopo di dividere con lui la quotidiana e appassionata ricerca della verità e della saggezza (*Conf.* VI, X 17); lo pungolò nella ricerca della verità con il suo ardore (*Conf.* IX, III 6), con la capacità di penetrazione del suo spirito nelle questioni più difficili (*Conf.* VI, X 17), con la sua intransigenza intellettuale (*Ep.* XLVII 8), con la purezza delle sue idee in materia religiosa (*Conf.* IV, III 6). L'obiezione che egli avanzava contro il dualismo manicheo fece una forte impressione su Agostino e la sua cerchia. La *gens tenebrarum* (ved. F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1970, pp. 237-50; 263-71; 319) era, secondo i manichei, la proliferazione (mitica) del principio del male, che lottava con Dio, principio del bene. Ma, diceva Nebridio, se questa stirpe delle tenebre può nuocere a Dio, vuol dire che egli non è incorruttibile; se non può, non vi è alcuna ragione perché Dio intraprenda una lotta contro di essa. Agostino si è servito di quest'antinomia a più riprese nella sua polemica contro il manicheismo: ved. *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum*, II 12, 25; *contra Fortunatum* 34; *contra Felicem*, nove volte (cfr. Decret, *Aspects cit.*, p. 75, nota 3).

III 4, 6. *causam mali*: Agostino non chiama più in causa il principio <

dell'immutabilità divina, e questo dato acquisito gli dà una certa sicurezza nella sua ricerca sull'origine del male: *unde malum*? E però l'obiezione manichea (*Conf.* III, VII 12) si è trasformata, nel suo spirito, in un dilemma lacinante, come testimoniano le ripetizioni a III 4-5, IV 6, V 7, VII 11 *et quaerebam unde malum, et non erat exitus*. Ma Agostino riconosce ormai la malizia dei manichei (*illi... quos toto animo fugiebam*), i quali preferiscono immaginare un Dio vulnerabile al male piuttosto che confessare la loro responsabilità nel male stesso.

5, 14. *Et intendebar, ut cernerem quod audiebam*: Agostino si sforza di assimilare con l'intelletto ciò che udiva, molto probabilmente nei sermoni di Ambrogio, per il quale l'origine del male morale altro non è che la libertà. Questo tema è stato studiato da J. Huhn, *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius*, Paderborn 1933. Courcelle 1968², p. 100, rileva in particolare uno sviluppo dell'*Hexaemeron* (I 8, 30-1), che era espressamente antimanicheo (*hinc pestis illa manichaeorum funesta*) e che «si opponeva intransigentemente a una delle tendenze manichee di Agostino, lo scusare sé stessi accusando una natura estranea che pecca al nostro posto»: *non igitur ab extraneis est nobis quam a nobis ipsis maius periculum... Quod enim possumus non facere si nolumus, huius electionem mali nobis potius debemus quam aliis ascrivere* («il maggiore pericolo non ci viene da chi ci è estraneo ma da noi stessi... Quel male infatti che potremmo non fare se non volessimo, se decidiamo di farlo dobbiamo darne le responsabilità a noi piuttosto che agli altri»). Si noterà tuttavia che Ambrogio non impiega la formula *liberum arbitrium*. P. Courcelle ritiene che la fonte di Ambrogio sia Plotino, *Enn.* III 2; Du Roy 1966, p. 58, nota 1, aggiunge Origene, *Commentarius in Matthaeum* X 11 e *contra Celsum* IV 86.

21-2. *non alium quam me velle ac nolle certissimus eram*: Agostino non può più discolarsi come faceva un tempo: *Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam... sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem*, «Continuavo a credere che non fossimo noi a peccare, ma non so quale altra natura peccasse in noi... preferivo scusare me accusando quella certa cosa che era in me ma non ero io» (*Conf.* V, X 18). Questo senso della responsabilità personale troverà la sua espressione perfetta in *Conf.* VIII, X 22 *Ego eram, qui volebam, ego qui nolebam: ego, ego eram* («Ero io a volere, io a non volere: ero io, io»).

25-6. *Sed rursus dicebam*: con le cinque brevi frasi interrogative Agostino vuole far condividere ai suoi lettori gli interrogativi che furono suoi propri: è una sorta di esercizio spirituale abbreviato, una prassi costante in tutte le *Confessioni*, anche se forse Agostino vi unisce anche elementi della sua riflessione posteriore.

29. *plantarium amaritudinis*: la formula è unica nelle opere di Agostino; si trova due volte *plantarium pacis*, tratto da Ez. 34, 28, in *Serm. XLVII* 28 (cfr. *Thesaurus Augustinianus*, curante CETEDOC, Turnhout 1989, p. 33814).

30-1. *unde ipse diabolus?*: Agostino ha trattato espressamente questo problema nel *de Genesi ad litteram* XI 13, 17 *Magis de ipsa natura diaboli scrupulosius quaeri solet, quam totam quidam haeretici, offensi molestia malae voluntatis eius, alienare conantur a creatura summi et veri Dei et alterum ei dare principium, quod sit contra Deum. Non enim valent intellegere omne quod est, in quantum aliqua substantia est, et bonum esse et nisi ab illo Deo vero, a quo omne bonum est, esse non posse, malam vero voluntatem inordinate moveri bona inferiora superioribus praeponendo, atque ita factum esse, ut rationalis creaturae spiritus sua potestate propter excellentiam delectatus tumesceret superbia, per quam caderet a beatitudine spiritalis paradisi et invidentia contabesceret... Ita dum nolunt aliquid quod Deus fecerit propria voluntate peccare, ipsius Dei substantiam dicunt primo necessitate et post inexpiabiliter voluntate corruptam atque perversam* («Soprattutto riguardo alla natura del diavolo usiamo ricercare con molta cura, perché alcuni eretici, disgustati dall'imbarazzo provocato dalla sua cattiva volontà, pretendono di negare che sia stato creato dal sommo e vero Dio e gli assegnano un altro principio, ostile a Dio. Non riescono infatti a capire che tutto ciò che è, in quanto è una sostanza, è buona e non può aver tratto origine se non dal vero Dio, dal quale ha tratto origine ogni bene; quanto alla cattiva volontà, si muove disordinatamente perché antepone i beni inferiori a quelli superiori. Per questo motivo la mente della creatura razionale, compiaciuta dell'eccellenza della sua potenza, si è gonfiata di superbia, per cui è decaduta dalla felicità del paradiso spirituale e si consuma di invidia... In tal modo, mentre negano che qualcosa che Dio ha fatto possa peccare di propria volontà, proprio la sostanza di Dio affermano che prima è stata corrotta e perversa dalla necessità e poi dalla volontà in modo insanabile»). Ved. A. Solignac, in *BA* XLIX, pp. 545-53.

IV 6, 2. *melius esse incorruptibile*: l'antinomia opposta da Nebri- <
dio al dualismo manicheo ha portato alla riflessione di Agostino il tema dell'incorruttibilità divina: l'evidenza della superiorità dell'incorruttibile sul corruttibile lo induce a concepire Dio come Bene assoluto: *Neque enim ulla anima umquam potuit poteritve cogitare aliquid quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es* («Nessuna anima infatti ha mai potuto né mai potrà pensare qualcosa che sia migliore di te, che sei il sommo e perfetto bene»). Si ritrovano affermazioni simili nel *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* II 11, 24 *Summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil possit aut intellegendus aut credendus Deus* («Dobbiamo concepire e credere

che Dio sia il bene sommo, superiore al quale nulla ci può essere e neppure si può pensare») e in *Doctr.* I 7, 7 *Ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere* («In modo che il loro pensiero cerca di raggiungere l'essere di cui nulla c'è di migliore e più eccelso»). La famosa formula del *Proslogion* di Anselmo di Canterbury deve probabilmente qualcosa, per il tramite di Agostino, all'acume intellettuale di Nebridio.

9-10. *Ubi... ibi... atque inde*: Agostino ha trovato la base della sua ricerca: la convinzione dell'incorruttibilità di Dio dev'essere punto di partenza per risolvere il problema del male. Il legame tra i due temi era stato già enunciato in *Conf.* V, X 20; ved. Du Roy 1966, p. 35.

18. *voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est*: cfr. Plotino, *Enn.* VI 8, 13, 6-8, il quale, parlando del Bene, diceva che in esso volontà ed essenza sono identiche: *Εἰ γὰρ δοίμεν ἐνεργείας αὐτῷ, τὰ δὲ ἐνεργείας αὐτοῦ οἷον βουλῇσει αὐτοῦ – οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ – αἱ δὲ ἐνεργεῖαι ἢ οἷον οὐσία αὐτοῦ, ἢ βούλησις αὐτοῦ καὶ ἡ οὐσία ταῦτόν ἐσται* («Se gli attribuiamo degli atti, li attribuiamo alla sua volontà – non agisce infatti contro il suo volere – ma gli atti sono la sua essenza e la sua volontà s'identifica con la sua essenza»).

19-20. *nulla natura est, nisi quia nosti eam*: cfr. *Conf.* XIII, XXXVIII 53 *tu autem ibi vidisti facta, ubi vidisti facienda* («tu vedesti fatta la creazione là dove vedesti che doveva essere fatta»); *Civ.* XI 10, 3 *iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset* («Non potremmo conoscere questo mondo, se non esistesse; ma se Dio non lo conoscesse, non potrebbe esistere»); *Trin.* VI 10, 11 *Non enim haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt, ac non potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur* («Gli esseri creati non sono conosciuti da Dio perché sono stati creati, ma piuttosto sono stati creati, anche se mutevoli, perché sono conosciuti da lui immutabilmente»); *Trin.* XV 13, 22 *Universas autem creaturas suas, et spiritales et corporales, non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt, quia novit* («Tutte le sue creature, spirituali e corporee, non le conosce perché sono ma sono perché le conosce»).

V 7, 1. *Et quaerebam unde malum*: viene ripreso il problema che ossessiona Agostino, nelle sue due forme: la rappresentazione di Dio nel suo rapporto col mondo e l'origine del male.

2-3. *Et constituebam in conspectu spiritus mei*: lo *spiritus* in questione non è la *mens* (che a questo stadio dell'evoluzione di Agostino, quale è presentata nelle *Confessioni*, era afflitta dai *phantasmata*), ma la potenza immaginativa (cfr. l. 8 *imaginatio mea*), la *pars spiritalis animae*, che egli distingueva, sulla scorta di Porfirio, *qua rerum corporalium capiuntur imagines* (*Civ.* X 9, 2). Ved. A. Solignac, in *BA* XLIX, pp. 559-66.

8. *et feci unam massam*: ved. Baguette 1970, pp. 47-77. Similitudi-

ne di tono sostenuto, segnalata da Chr. Mohrmann, *Saint Augustin écrivain*, «RechAug» I 1958, p. 57.

22. *ubi ergo malum... inrepsit?*: si notino i dodici punti interrogativi che seguono, a evocare la febbrile attività della ricerca. Anche se, di nuovo, è possibile che Agostino vi unisca alcuni elementi della sua riflessione posteriore.

22-3. *Quae radix eius et quod semen eius?*: cfr. III 5, l. 29 *plantarum amaritudinis*.

31-2. *materies... mala*: secondo Solignac XIII 1962, p. 594, nota 1: «Superato il dualismo manicheo, Agostino fa qui menzione del dualismo ellenico, che a partire da Platone scorgeva nella materia la radice del disordine e del male». Ma Agostino rifletteva già in maniera filosofica sull'argomento? O forse egli proietta qui ciò che potrebbe aver letto più tardi in Plotino? (Cfr. J.-N. Bezançon, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin*, «RechAug» III 1965, pp. 133-60, in particolare pp. 136-9: «un dualismo plotiniano?», sul delicato problema dei rapporti tra la materia e il male.) O forse, ancora, si tratta solo dell'ipotesi di un *materiale* che Dio avrebbe foggato, senza darsi la pena di eliminarne ogni difetto?

49. *non inventa veritate*: è bene ricordare qui che la lettura dell'*Ortensio* aveva stimolato Agostino nella ricerca della verità. Da allora, la sua inquietudine non riguardava tanto la fede quanto l'intelligenza: si trattava, per lui, di trovare la Verità e, ciò fatto, di rendere la propria vita conforme a essa. Lo dirà chiaramente a VIII, I 1; V 11; VII 17-8. Ciò risponde a quanto Agostino scriveva in VI, XI 18-9 *Et ego maxime mirabar satagens et recolens quam longum tempus esset ab undevicensimo anno aetatis meae, quo fervere coeperam studio sapientiae, disponens ea inventa relinquere omnes vanarum cupiditatum spes inanes et insanias mendaces... Immo quaeramus diligentius et non desperemus... Figam pedes in eo gradu, in quo puer a parentibus positus eram, donec inveniatur perspicua veritas... Conferamus nos ad solam inquisitionem veritatis...* («E io grandemente mi stupivo, valutando e riflettendo, di quanto tempo fosse passato dal diciannovesimo anno di mia vita, quando avevo cominciato ad appassionarmi alla ricerca della sapienza, deciso, se la trovavo, ad abbandonare ogni vana speranza di vane passioni e ogni folle menzogna... Ma no, cerchiamo diligentemente e non disperiamo... Poserò il piede su quel gradino sul quale da piccolo ero stato messo dai miei genitori, finché non avrò trovato la perspicua verità... Dedichiamoci alla sola ricerca della verità...»).

50. *fides Christi tui*: a VII 11 (ll. 2-3) Agostino dirà che la sua fede era al riparo dal fluttuare del suo pensiero: *sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide* («ma non permettevai che dai flutti della meditazione io fossi strappato via da quella fede»). Non bisogna tuttavia intendere ciò in senso stretto. Solignac XIII 1962, p. 151 scrive a questo proposito: «Questa fede non comporta né l'as-

senso alla cristologia cattolica, né il riconoscimento di un'autorità assoluta alla Chiesa fondata dal Cristo». Bisogna piuttosto comprendere che nei testi in esame Agostino evoca «il progressivo impregnarsi del suo spirito della verità del cristianesimo» (*ibid.*, p. 159, nota). A. Solignac riassume (pp. 158-9) e discute l'articolo di G. Mathon, *Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?*, «REAug» I 1955, pp. 107-27.

VI 8, 1. *mathematicorum fallaces divinationes*: cfr. *Conf.* IV, III 4. < Nella *quaestio* 45 del *de diversis quaestionibus LXXXIII* Agostino segnalava chiaramente come la parola *mathematicus* avesse subito un cambiamento di senso: *Non eos appellarunt mathematicos veteres qui nunc appellantur, sed illos qui temporum numeros motu caeli ac siderum pervestigarunt... Adversos eos autem qui nunc appellantur mathematici, volentes actus nostros corporibus caelestibus subdere et nos vendere stellis...* («Gli antichi non chiamarono matematici quelli che ora si chiamano così, bensì quelli che investigavano lo scorrere del tempo in base al movimento del cielo e delle stelle... Contro coloro che oggi sono chiamati matematici, che vogliono assoggettare le nostre azioni ai corpi celesti e venderci alle stelle...»). Il termine designava quindi non più gli astronomi, ma gli astrologi. L'astronomia e l'aritmetica erano «due domini in cui le conoscenze di Agostino superarono l'imprecisione della pseudo-cultura libresca» (Solignac XIII 1962, p. 89). Lo scivolamento verso l'astrologia e l'aritmologia era comunque facile all'epoca.

8-9. *obluctatus sum Vindiciano acuto seni et Nebridio adulescenti mirabilis animae*: cfr. *Conf.* IV, III 5-6.

11. *non esse illam artem futura praevidendi*: l'opposizione *ars- sors* si ritrova a VI 9, ll. 67-8 *non arte dici, sed sorte* e a VI 10, l. 83 *non ergo arte sed sorte*; essa si trovava già in *Conf.* IV, III 6 *forte vel sorte non arte inspectorum siderum*, e prima ancora nella *quaestio* 45 del *de diversis quaestionibus LXXXIII*: *et ea commemorant quae non arte illa, quae nulla est, sed quadam obscura rerum sorte contingunt. Quod si peritiae illorum volunt tribuere, dicant artificiose divinare etiam mortuas membranas scriptas quaslibet, de quibus plerumque pro voluntate sors exit. Quod si non arte de codicibus exit saepe versus futura praenuntians, quid mirum si etiam ex animo loquentis, non arte, sed sorte, exit aliqua praedictio futurorum* («e ricordano quelle cose che avvengono non per arte, che non c'è, ma per l'oscura sorte che governa le cose. Se lo vogliono ascrivere alla loro abilità, dicano che danno abilmente risposta anche le pelli morte che sono state scritte e dalle quali per lo più esce la sorte invece che la volontà. Ma se dai libri non grazie all'arte esce spesso il verso che predice il futuro, che c'è da meravigliarsi se anche dall'animo di chi parla esce una qualche predizione del futuro non per arte ma per sorte?»). La questione mi pare presenti una pri-

ma versione della riflessione che Agostino sviluppa in questi paragrafi. Sarei anche portato a credere che essa ci abbia conservato l'argomentazione che il medico Vindiciano opponeva alla superstizione astrologica del giovane Agostino. La parte finale del passo che ho appena citato riprende infatti l'argomentazione attribuita a Vindiciano in *Conf.* IV, III 5 *Si enim de paginis poetae cuiuspiam longe aliud canentis atque intendentis, cum forte quis consulit, mirabiliter consonus negotio saepe versus exiret, mirandum non esse dicebat si ex anima humana superiore aliquo instinctu nesciente quid in se fieret, non arte sed sorte sonaret aliquid, quod interrogantis rebus factisque concineret* («Consultando a caso le pagine di un poeta che canta e pensa tutt'altro, spesso vien fuori un verso meravigliosamente appropriato a quella certa questione: nessuna meraviglia, dunque, sosteneva, se, in virtù d'un istinto superiore, l'anima umana, pur ignorando ciò che avviene in lei, risuona di qualcosa che s'adatta, non per arte ma per puro caso, a fatti e atti di chi interroga»).

15. *non quidem segnem consultorem*: G. Wijdeveld, *Remarques sur trois passages des Confessions*, «REAug» V 1959, p. 34, ha proposto di leggere: *non quidem insignem*, lezione che corrisponderebbe assai meglio alla costruzione e al senso generale della frase. Essa non è stata accolta tuttavia né qui né da L. Verheijen, *CCh*, S.L., XXVII, p. 97, l. 14.

15-6. *nec eas litteras bene callentem*: secondo Solignac XIII 1962, < pp. 596-7, nota, queste *litterae* sono o i manuali d'astrologia, o le tavole con le immagini dei segni dello zodiaco; questo secondo significato è attestato a VI 10, ll. 78-9 *litterisque signari omnino non valeat, quas mathematicus inspecturus est* («non può affatto tradursi in tabelle di segni che l'astrologo possa esaminare»).

19. *Is ergo vir nomine Firminus*: ved. A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (303-533), Paris 1982, p. 457. Pellegrino 1956, p. 158 ritiene, senza motivare la sua convinzione, che questo episodio si riferisca «forse a un periodo anteriore». Solignac XIII 1962, p. 595, nota che «è difficile stabilire in che momento Agostino abbia preso le distanze dall'astrologia: forse solo a Milano, oppure prima, a Roma o a Cartagine?». Tuttavia, se ciò non fosse avvenuto a Milano, tra la fine del 385 e l'inizio del 386, la digressione di questa prima parte del libro VII delle *Confessioni* sarebbe inspiegabile. Courcelle 1968², pp. 7 e 262, ritiene da parte sua che Firmino fosse milanese, aggiungendo: «Le riflessioni di Agostino sulla nascita dei gemelli, successive al suo colloquio con Firmino (*ibid.* VII, VI 9), richiamano molto da vicino il sermone di Ambrogio, *Hexaemeron* IV 14... che Agostino poté ascoltare in questa data». Pur essendo scettico su quest'ultima congettura, non vedo ragione di dubitare che il distacco dall'astrologia faccia parte delle acquisizioni definitive di questo periodo.

22-3. *quid mihi secundum suas quas constellationes appellant videntur*: Firmino consulta Agostino, che sa illuminato cultore dell'argomento. Cfr. *Doctr.* II 22, 33 *Constellationes enim quas vocant notatio est siderum, quomodo se habebant cum ille nasceretur, de quo isti miseri a miserioribus consuluntur* («Chiamano costellazioni la rilevazione delle posizioni degli astri alla nascita dell'individuo, intorno al quale questi infelici sono consultati da chi è più infelice di loro»). Si veda anche la critica dell'astrologia in *Civ.* V 2-7.

29. *flatabant in eas nugas*: cfr. Arnobio, *adversus nationes* II 38.

50. *dealbatiores vias*: espressione unica nelle opere di Agostino (cfr. *Thesaurus Augustinianus* cit., pp. 8804-5). P. De Labriolle, *Saint Augustin, Confessions* I, p. 154, nota 1, cita Erasmo, secondo cui l'immagine richiama il rifacimento di un selciato: «Vie *stratae* erano quelle apprestate con opera pubblica, fatte con pietre quadrate, con calce cosparsa in mezzo. Quando venivano riparate, poiché veniva versata nuova calce nelle fessure aperte delle pietre, sembravano imbiancate. Perciò comunemente si chiamavano *dealbatiores*, perché erano meglio curate e perciò più comode». Ved. Solignac XIII 1962, p. 598, nota.

9, 64-6. *Unde autem fieret... certissime conlegi*: questa frase pone un problema di punteggiatura, studiato da L. Verheijen, *Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin*, «Augustiniana» XXV 1985, pp. 14-5, e *CCh*, S.L. XXVII, p. 1x, nota 44. È da aggiungere la rettifica di Gabillon 1987, pp. 441-3.

67-8. *non arte dici sed sorte*: ved. nota a VI 8, 11.

10, 83. *Non ergo arte sed sorte*: ved. VI 8-9 e nota a VI 8, 11.

85. *occulto instinctu*: cfr. *Conf.* IV, III 5 *superiore aliquo instinctu*.

89. *homo est enim*: cfr. *Conf.* I, I 1 *homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam*; VII I 1 *homo et talis homo*.

VII 11, 2. *et non erat exitus*: Agostino si trova dinanzi a un'aporia riguardo all'origine del male; non vi sarà uscita, per lui, se non, grazie ai *libri platoniorum*, nell'elevazione dello spirito al livello della spiritualità di Dio, che gli farà comprendere la relatività e la non sostanzialità del male; cfr. XIII 19.

2-3. *Sed me non sinebas*: cfr. nota a V 7, 50.

21. *Intus enim erat, ego autem foris*: e questa è la miserevole condizione dell'uomo peccatore, lontano da Dio: *Quanta ergo miseria est longe esse ab eo qui ubique est!* («Quale grande miseria essere lontano da colui che è dovunque!» *En. ps.* XCIX 5); *Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse* («È gran miseria dell'uomo non essere con colui senza il quale non si può essere» *Trin.* XIV 12, 16). È questo anche lo schema fondamentale secondo cui

Agostino ha interpretato la sua esperienza: *Quid autem mirum, quod in vanitates ita ferebar et a te, Deus meus, ibam foras* («Perché dunque stupirsi che in tal modo fossi trascinato dentro le vanità e fuori da te, Dio mio» *Conf. I, XVIII 28*); *defluxi abs te ego et erravi, Deus meus, nimis devius ab stabilitate tua* («sono scivolato via da te e ho errato, Dio mio, troppo lontano dalla tua saldezza» *Conf. II, X 18*); *intimus cordis est, sed cor erravit ab eo* («egli è in intimità col nostro cuore, ma il nostro cuore lo ha abbandonato» *Conf. IV, XII 18*); *et quaerebam te foris a me et non inveniebam Deum cordis mei* («ti cercavo al di fuori di me e non trovavo il Dio del mio cuore» *Conf. VI, I 1*); *sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris... mecum eras et tecum non eram* («tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato! Ed ecco, tu eri dentro e io fuori... tu eri con me, ma io non ero con te» *Conf. X, XXVII 38*). Solignac (XIII 1962, p. 605, nota 2) rileva la somiglianza di questo tema con una pagina del *de ordine* I 1, 3, e lo paragona alla XL delle *Sententiae ad intelligibilia ducentes* di Porfirio (ved. *ibid.*, pp. 679-81: «Présence à soi-même et présence à Dieu d'après Porphyre»).

27-8. *Et hoc erat rectum temperamentum et media regio salutis meae*: secondo Cicerone, *Leg. III 24*, *temperamentum* significa buon ordine, combinazione ben proporzionata tra gli elementi di un tutto. Nel *de Genesi ad litteram* VII 19, 25, Agostino definisce il dolore come trauma che l'anima prova al rompersi dell'equilibrio del corpo: *turbato eius temperamento*. Secondo Solignac (XIII 1962, p. 703), «*temperamentum* traduce certamente qui *χρᾶσις* del linguaggio medico greco». Tale accezione si ritrova nell'espressione *temperamentum salutis*: l'equilibrio della salute (*contra Faustum* XX 11; *contra epistulam fundamenti* 30 e 33); cfr. *Serm. CCLXXVII 4* *Videte, carissimi, quando sanum est corpus nostrum... quando suarum partium temperamento moderatum est...* («Vedete, carissimi, quando il vostro corpo è sano... quando le sue parti si trovano in equilibrio»). Credo occorra intendere nel medesimo senso la formula *media regio salutis meae*: l'uomo è in buona salute solo quando si mantiene nella regione mediana che gli è propria, tra Dio sopra di lui e il mondo corporeo al di sotto. L'albero della vita piantato in mezzo al paradiso (*Gen. 2, 9*) simboleggia la saggezza grazie a cui l'anima deve capire che il suo posto è nel mezzo delle cose: *in meditullio quodam rerum se esse ordinatam, ut quamvis subiectam sibi habeat omnem naturam corpoream, supra se tamen esse intellegat naturam Dei. Ligno autem scientiae boni et mali* (*Gen. 2, 17*), *ipsa item medietas animae et ordinata integritas significatur*, «si trova in posizione intermedia, in modo da avere sotto di sé tutta la natura corporea ma da comprendere che al di sopra c'è la natura di Dio. L'albero della conoscenza del bene e del male significa questa posizione mediana dell'anima e la sua ordinata integrità» (*de Genesi contra Manichaeos* II 9, 12). Adamo ed Eva hanno turbato

quest'ordine, cedendo alla seduzione del serpente: *Hoc est ergo quod persuasum est, ut suam potestatem amarent et cum Deo esse pares vel- lent, illa medietate, per quam Deo subiecti erant et corpora subiecta ha- bebant, tamquam fructu arboris constitutae in medio paradisi, male ute- rentur, id est contra legem Dei, atque ita quod acceperant amitterent, dum id quod non acceperant usurpare voluerunt* («Ecco di che cosa fu- rono persuasi: di amare il proprio potere e voler essere pari con Dio, usare male, cioè contro la legge di Dio, della condizione mediana per cui erano soggetti a Dio ma avevano il corpo soggetto a sé, come il frutto dell'albero che stava in mezzo al paradiso: così persero ciò che avevano ricevuto, senza ottenere ciò che avrebbero voluto usurpa- re») (*ibid.* 15, 22). Ved. Du Roy 1966, pp. 476-8: «la situation média- ne de l'âme»; M.-F. Berrouard, in *BA* LXXXII, pp. 764-5. Il tema è neoplatonico, plotiniano (*Enn.* III 2, 9, 20; IV 8, 7, 1-17) e porfiriano (*Sent.* 5). O. Du Roy aggiunge la tradizione dei commentari alla *Ge- nesi*, Filone d'Alessandria, Ambrogio, Origene, in particolare il *con- tra Celsum* IV 39, dove l'autore evoca il mito di Eros figlio di Penia e Poros rinviando al commento alla *Genesi*, dove ha trattato più am- piamente il tema. Secondo Theiler (1933, pp. 21-2 e 43 sgg.) e R. Beutler (*RE* XXII 1953, col. 306, s.v. *Porphyrios*) il tema dell'anima, μέση οὐσία («essenza media»), è sviluppato da Porfirio in un'etica della doppia scelta, dell'opzione volontaria dell'anima fra l'alto – l'u- nione con le ipostasi superiori, che garantisce la pienezza del suo es- sere (ἰσόρως) – e il basso – la dispersione nella molteplicità del mondo corporeo, che la riduce all'indigenza (Πενία). Tale dottrina è del tut- to conforme a quella praticata da Agostino: ved. nota precedente, dove ci si riferisce alla nota complementare di Solignac XIII 1962, pp. 679-91; si aggiungano, dello stesso autore, le note: *Regio egestatis* e *Secretiore indigentia*, *ibid.*, pp. 664-5. Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* I, Paris 1968, pp. 89-91, 178-9, 325-9.

31. *etiam ista infima supra me facta sunt*: l'orgoglio, deviando l'ani- ma da Dio, la capovolge, ponendola come a testa in giù: essa è così invasa e soffocata dalle realtà che le sono inferiori. Ved. nota prece- dente.

32. *laxamentum et respiramentum*: questa *iunctura* è unica nelle opere di Agostino, dove le occorrenze delle due parole sono rare: quattro per *laxamentum* (*Thesaurus Augustinianus* cit., p. 25505); due per *respiramentum* (*ibid.*, p. 37752).

33-5. *cogitanti autem imagines corporum ipsae opponebantur, re- deunti quasi diceretur*: è la punteggiatura proposta da Gabillon 1987, pp. 443-4. Le immagini dei corpi fanno ostacolo alla riflessione, co- me se a colui che cerca la via del ritorno si dicesse: «Dove vai, essere indegno e contaminato?».

36-7. *et tumore meo separabar abs te*: cfr. nota a I 2, 31 su *tumeret* < e lo studio di J.-L. Cherlonneix, «L'indécence de l'espace», in *Saint*

Augustin (dossier conçu et dirigé par P. Ranson), Paris s.d. (1988), pp. 153-74. Si tratta evidentemente qui, come a VIII 12, l. 5 dell'accezione medica del termine: un enfiammento, un turgore del volto tale da provocare la chiusura delle palpebre, causato a sua volta dalle punture di un nugolo di zanzare: i *phantasmata* che assalgono lo spirito di Agostino e che egli si sforza di scacciare lontano dallo sguardo dello spirito (cfr. I 1, l. 16); ovverossia le immagini dei corpi che accorrono da ogni parte *acervatim et conglobatim*, com'è detto poco sopra (l. 33).

VIII 12, 1. *Tu vero, Domine, in aeternum manes*: Dio è immutabile ed eterno, ma non lo è la sua collera; essa è compensata dalla sua misericordia. Può scorgersi qui la distinzione tra l'essere di Dio e la sua azione salvifica: essa annuncia la riflessione dapprima ontologica, suscitata dalla lettura dei *libri platoniorum* (IX 13), e poi soteriologica, imperniata sulla persona del Cristo mediatore (XVIII 24).

2-3. *terram et cinerem*: allusione a *Eccli.* 17, 31 e probabilmente a *Eccli.* 10, 9 *Quid superbit terra et cinis?*; a XVI 22 (ved. nota a XVI 22, 7) Agostino farà allusione al versetto successivo (v. 10): *quoniam in vita sua proiecit intima sua*, nel definire l'iniquità come perversità dell'anima che proietta i suoi beni interiori dilatandosi all'esterno.

3. *reformare deformia mea*: il gioco di parole è filosofico, fondato sulle nozioni di *forma* e di *formatio*, importanti nella riflessione di Agostino sulla creazione e la conversione: ved. Solignac XIV 1962, pp. 613-7 (*Conversion et formation*); P. Agaësse, *L'âme image de Dieu*, BA XLVIII, pp. 628-32. Il gioco di parole è ulteriormente sviluppato in *Conf.* XIII, II 2-3. Ved. anche *Conf.* IX, VI 14 *domine Deus meus, creator omnium et multum potens formare nostra deformia* («signore Dio mio, creatore di tutto e tanto potente da ridar forma alle nostre deformità»); X, XXVII 38 *et in ista formosa quae fecisti deformis intruebam* («e deforme mi gettavo sulle belle forme che avevi creato»).

5. *per interiorem aspectum certus esses*: nuova espressione del bisogno di certezza intellettuale che caratterizza la conversione di Agostino. Ved. sopra V 7.

5-6. *Et residabat tumor meus*: ved. note a VII 11, 36-7 e XIV 20, 9-10.

IX 13, 1. *Et primo volens*: si apre qui la seconda parte del libro, che, come si è detto nell'Introduzione (p. 166 sgg.), è governata dall'opposizione di orgoglio e umiltà. Alla fine (XX 26) Agostino confesserà di considerare come una particolare attenzione della Provvidenza nei suoi confronti l'avergli concesso di leggere i *libri platoniorum* prima che potesse prendere dimestichezza con la Sacra Scrittura, così da saper distinguere tra la presunzione (filosofica) e la confessione (cristiana). Il cristianesimo è caratterizzato infatti per lui dall'incarnazione del Verbo: la *via humilitatis* (cfr. XX 26, ll. 22-3 *viam ducentem ad*

beatificam patriam) che certi platonici di sua conoscenza rifiutano. Ved. Du Roy 1966, pp. 61-4.

5. *per quendam hominem immanissimo typho turgidum*: P. Courcelle ha ritenuto di poter identificare quest'intermediario con Mallio Teodoro, dedicatario del *de beata vita* (Courcelle 1948, pp. 126-8; Courcelle 1968², pp. 154 e 284). O'Meara 1988², pp. 161-2, gli ha obiettato che, secondo il *de beata vita* I, 4, Agostino sapeva dell'amore per Plotino di quest'alto funzionario dell'Impero solo per sentito dire; la sua congettura è che l'intermediario sia Porfirio stesso (*ibid.*, p. 197; congettura ripresa da P.F. Beatrice, *Quosdam platoniorum libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan*, «VChr» XLIII 1989, pp. 248-81; ved. p. 257). Ma come avrebbe potuto Porfirio, morto all'inizio del IV secolo, procurare ad Agostino dei libri, per di più tradotti dal greco in latino (cfr. VIII, II 3)? Solignac XIII 1962, p. 103, nota 2, suggerisce il nome di Celsino, citato nel *contra Academicos* II 2, 5 (cfr. nota seguente); la sua ipotesi è ripresa da Hadot 1971, p. 204. Di certo sappiamo solo che quest'intermediario non era cristiano: la «boria sconfinata» di cui è «gonfio» altro non è, difatti, che l'orgoglio di chi disprezza il dogma dell'incarnazione del Verbo (cfr. Solignac, *loc. cit.*). Secondo Solignac XIV 1962, p. 529 (*Le cercle milanais*), «dopo la pubblicazione dei lavori di P. Courcelle appare impossibile porre in dubbio l'esistenza di un circolo neoplatonizzante nell'ambiente colto di Milano all'epoca della conversione di sant'Agostino. Tra questi personaggi avevano luogo scambi di vedute, comunicazioni di testi, influssi reciproci». Courcelle 1968², pp. 106-38 ha in effetti dimostrato incontestabilmente che nel *de Isaac vel anima* e nel *de bono mortis* Ambrogio parafrasava pagine intere delle *Enneadi* e ne ha concluso che era «adepto di un neoplatonismo già fortemente elaborato» (p. 136) e che, con i suoi «sermoni plotiniani» (p. 253), «iniziò (Agostino) contemporaneamente allo spiritualismo cristiano e alle dottrine plotiniane» (p. 138). Agostino, scrive ancora P. Courcelle, «avrebbe desiderato farsi istruire a fondo da Ambrogio; ma questi era molto occupato...»; Ambrogio avrebbe dunque rinviato Agostino a uno dei suoi «parrocchiani», Mallio Teodoro, «che aveva fama di rappresentante autorevolissimo del plotinismo» (pp. 154-5). Si sa in effetti dal *de beata vita* (I, 4) che Mallio Teodoro era un «fervente discepolo di Plotino» (*studiosissimus*, cfr. Courcelle 1948, pp. 123 e 126) e che Agostino ebbe con lui vari colloqui in merito alla natura incorporea di Dio e dell'anima. A Milano si trovava anche Simpliciano, amico di Mario Vittorino e maestro di Ambrogio «in materia ecclesiastica» (Solignac XIV 1962, p. 530), ma anche, secondo Courcelle 1968², p. 172 (cfr. p. 137), in «cultura plotiniana». Ambrogio fa in effetti un'allusione all'interesse che Simpliciano nutriva per le «realità intellegibili»; allusione purtroppo poco significativa, poiché subito aggiunge che Simpliciano aveva costume di mo-

strare «quanto i libri di filosofia si discostassero dal vero» (*Ep.* 65, 1), senza precisare che faceva eccezione per taluni libri platonici, come si sa invece grazie ad Agostino (*Conf.* VIII, II 3). Solignac XIV 1962, p. 536, allarga il «circolo», facendovi entrare Celsino, menzionato nel *contra Academicos* II 2, 5, Ermogeniano, destinatario della lettera I di Agostino, e Zenobio, dedicatario del *de ordine*. Egli menziona anche il prete Ireneo, corrispondente di Ambrogio, per il fatto che la lettera 19 di quest'ultimo è «colma di allusioni a *Enn.* I 6». Ved. anche A. Solignac, «Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino», in *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio* (22-24 aprile 1987), Palermo 1988, pp. 43-56. Ma la scelta religiosa era destinata ad affermarsi presto: ne è testimone Ambrogio stesso, che nel *de sacramento regenerationis sive philosophia*, opera sfortunatamente perduta, polemizzava con alcuni platonici, *Platonis lectores et dilectores*, i quali pretendevano che Cristo fosse tributario a Platone della sua dottrina, come riferisce Agostino, *Doctr.* II 28, 43. È arduo immaginare Ambrogio, deciso avversario di Simmaco nella recente controversia sull'altare della Vittoria, dialogare tranquillamente in un circolo filosofico. Anche Agostino dovette distinguere, nei *libri platoniorum*, gli idoli egiziani dall'oro che il popolo di Dio aveva portato con sé ai tempi dell'Esodo (*Conf.* VII, IX 15). Non vi era, all'epoca, neutralità filosofica; vi erano platonici che si ostinavano nell'opposizione al cristianesimo e altri che si facevano cristiani riconoscendo umilmente il mistero dell'umiltà del Verbo (cfr. *Conf.* VIII, II 4). «Per Agostino – cito Hadot 1971, p. 237, nota 12 – si può essere o *platonicus* o *christianus*: ma il platonismo cristiano non esiste». Per questo, contro l'opinione comune (ved. Du Roy 1966, pp. 60-1; Hadot 1971, p. 204), opto per un'interpretazione restrittiva del «circolo» milanese: indubbiamente l'attualità filosofica milanese, quale la intravediamo attraverso varie testimonianze, era dominata dal neoplatonismo; era del resto «la sola scuola rimasta viva nel IV secolo» (Courcelle 1968², p. 95). Ma il «circolo» non prende corpo se non si parte da un «centro»: Agostino. I «raggi» sono i suoi rapporti *neoplatonici* con il milanese orgoglioso che gli ha procurato i *libri platoniorum*, con Mallio Teodoro, con Simpliciano. Il raggio Agostino-Ambrogio deve figurare solo tratteggiato, poiché, se la realtà dei prestiti di Ambrogio da Plotino è incontestabile, va anche notato, con Solignac XIII 1962, p. 147, che «molti punti restano oscuri quanto al ruolo giocato da Ambrogio come intermediario fra neoplatonismo e cristianesimo nello spirito di Agostino. Il vescovo non si preoccupava affatto d'indicare la fonte alla quale attingeva, non esitava a trasformarne alle volte il senso e aveva cura di avvolgere le parafrasi di Plotino in un linguaggio ispirato dalla Scrittura. Se Agostino avesse avuto coscienza di questi prestiti, avrebbe dovuto dirlo una volta o l'altra». I rapporti neoplatoni-

ci fra le altre personalità del circolo sono anch'essi di ordine congetturale: Ambrogio - Simpliciano, Ambrogio - Mallio Teodoro, Mallio Teodoro - milanese orgoglioso, e così via. È presumibile che tra alcuni di loro (e altri) vi fossero scambi; ma le sole testimonianze che abbiamo riguardano Agostino. Fuori dell'ambito della sua persona, tutto è sfocato e vago: occorre rassegnarsi, o forse sottolineare con fermezza il permanere di questa zona d'ombra dinanzi agli occhi dello storico.

6-7. *quosdam platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos*: < Agostino preciserà a VIII, II 3 che la traduzione si doveva a Mario Vittorino (ved. Hadot 1971, pp. 201-10). Questi libri si conoscono solo grazie a quanto Agostino ne dice qui; si possono tuttavia aggiungere le testimonianze di *contra Academicos* II 2, 5 *Cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus, bonas res arabicas ubi exhalarunt in nos, ubi illi flammulae instillarunt pretiosissimi unguenti guttas paucissimas, incredibile... incendium concitarunt* («Ed eccoti alcuni libri che – come dice Celsino – diffusero su di me buoni odori d'Arabia di cui erano pieni e fecero cadere su quelle fiammelle pochissime gocce d'unguento prezioso. Ma accesero in me un incendio incredibile»), e *de beata vita* I, 4 *Lectis autem Plotini paucissimis libris* («Letti pochi libri di Plotino») (cfr. Henry 1934, pp. 79-89; J. Doignon, in *BA* IV 1, p. 138). Molta erudizione e molta sottigliezza filologica sono state profuse al fine di decidere se Agostino abbia letto solo Plotino (è questa l'opinione di Henry 1934, pp. 69-77 e 96-103), o solo Porfirio (tesi di Theiler 1933), oppure Plotino e Porfirio insieme (opinione di Courcelle 1948, pp. 159-69; Courcelle 1963, pp. 27-58; Courcelle 1968², pp. 157-9; e di O'Meara 1988², pp. 172-84 e 185-201: *Porphyry's Philosophy*), o ancora Plotino prima e Porfirio poi. Du Roy 1966, pp. 69-71, fa un buon bilancio della questione e sostiene, da parte sua, che «se Agostino ha subito l'influsso degli scritti porfiriani (a parte le *Sentenze*), ciò è avvenuto probabilmente solo un anno dopo la sua conversione». Ved. anche Mandouze 1968, pp. 478-552. O'Connell 1968 e 1969 ha invece optato risolutamente per Plotino. Ultimamente ci si è domandati come mai gli specialisti di Agostino abbiano tanto discusso intorno ai *libri platonicorum*. «Ma perché tanto chiasso su Porfirio in contrapposizione a Plotino? Non è forse alla fine lo stesso il risultato? Poiché, se a illuminare il pensiero di Agostino scegliamo un rappresentante del neoplatonismo centrale, e ci atteniamo all'espressione del suo pensiero, la differenza tra un'interpretazione porfiriana e una plotiniana ci apparirà di secondaria importanza» (R.J. O'Connell, «Porphyrianism in the Early Augustine. Olivier du Roy's Contribution», in *From Augustine to Eriugena. Essays in Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, Washington 1991, pp. 126-42; la citazione è tratta dalle pp. 141-2). Henry 1934, p. 68 nota 1 riteneva, egli pure: «Che sant'Agostino abbia letto Porfirio

o Plotino, il problema del "neoplatonismo" del suo pensiero rimane immutato». La scelta fra Plotino e Porfirio s'imporrebbe, secondo O'Connell («Porphyrianism» cit.), solo a partire dal momento in cui Agostino manifesta la sua antipatia verso i platonici che rifiutano di farsi cristiani, nel *de vera religione*: «Ma ciò significa parlare di Porfirio come "fonte" in ben altra maniera: Porfirio come avversario dovrebbe essere più corretto». È vero; ma quest'antipatia si manifesta già a partire dal *de ordine* II 5, 16 *Quantum autem illud sit quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe laeteque remotius* («Grande è poi il mistero che un Dio così alto abbia voluto rivestire e portare per noi il corpo della nostra natura. Ed esso, quanto più appare umiliante, tanto più è conveniente alla sua bontà e profondamente lontano dall'orgoglio di certi uomini d'ingegno»); e quest'osservazione ci riporta, volenti o nolenti, al problema del contenuto dei *libri platoniorum*, nei quali Agostino ci dice di aver dovuto distinguere l'oro dagli idoli (cfr. *Conf.* VII, IX 15), la buona dottrina dalla cattiva pratica religiosa. Vero è che ancor oggi rimane impossibile sapere quali fossero questi *libri*, e a buon motivo: disponiamo solo delle scarse informazioni che ci fornisce Agostino. Egli ha letto qualche libro di Plotino: ma si tratta delle *Enneadi*, tali quali noi le leggiamo? o con commentari di Porfirio? o di brani citati da Porfirio nel *de regressu animae*? Henry 1934, pp. 111-6 e Solignac XIII 1962, pp. 682-9 (*Ce qu'Augustin nous dit avoir lu de Plotin*) hanno dottamente comparato queste pagine di *Conf.* VII, IX 13-XVI 22 con una quantità di passi delle *Enneadi*. Ma le risorse della filologia, nel procedimento dei paralleli testuali, si scontrano col fatto che Agostino ha manifestamente e qui particolarmente ben assimilato le sue letture e tradotto la loro dottrina in linguaggio cristiano (cfr. Hadot 1971, pp. 201-10). È certo, d'altra parte, che questi *libri* liberarono lo spirito di Agostino dai suoi vincoli materialisti (cfr. X 16); che essi recavano in sé una parte di dottrina che Agostino considerava identica a una parte della dottrina cristiana, in un linguaggio diverso (cfr. IX 13-4); e che Agostino dovette distinguere tra la buona dottrina e l'insidia dell'idolatria, che parimenti vi si trovava (cfr. IX 15 ll. 66 *Et non attendi in idola Aegyptiorum...*).

7. *et ibi legi*: prima di raccontare l'esperienza personale che fece grazie a quella lettura (cfr. X 16), Agostino stende «il bilancio di quanto, nel sistema neoplatonico, si accorda o non si accorda con i testi sacri del cristianesimo» (Courcelle 1968², p. 157; cfr. p. 172).

7-20. *ibi legi... non ibi legi*: la struttura letteraria di tale consuntivo è stata studiata da Du Roy 1966, pp. 64-6. Essa è tutta imperniata sulla reciproca antitesi di testi biblici: anzitutto il *Prologo giovanneo* e il capitolo 2 dell'*Epistola ai Filippesi*. Come giustamente scrive Du Roy 1966, pp. 65-6 «risulta da quest'analisi che Agostino vuol dire

questo e solo questo: «in quei libri non ho trovato che la metà della verità. Vi ho trovato che il Verbo, luce del mondo, è uguale al Padre e da lui generato; non vi ho trovato com'egli si sia abbassato fino a farsi uomo». Non si può dunque considerare il passo un'enumerazione minuziosa delle verità cristiane che ha trovato nei neoplatonici, né cercare per ogni versetto un parallelo testuale o quanto meno dottrinale». Si tratta, è più che evidente, di un giudizio teologico che Agostino elaborò solo in un secondo tempo, e tuttavia, secondo Courcelle 1968², p. 173, non in ritardo, poiché «egli sicuramente riprodusse, in qualche modo, le soluzioni suggeritegli da Simpliciano nel corso dei loro colloqui». P. Courcelle ritiene in effetti che Agostino abbia fatto a Simpliciano non una sola visita (*Conf.* VIII, I 1) ma «una serie di visite», in base a *Civ.* X 29, 2 *Quod initium sancti evangelii cui nomen est secundum Iohannem, quidam platonius, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea Mediolanensi ecclesiae praesedit episcopus, solebamus audire, aureis litteris conscribendum et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat* («Un certo platonico, secondo quanto solevamo spesso ascoltare dal santo vecchio Simpliciano, che poi è diventato vescovo di Milano, aveva detto che questo prologo del Vangelo di Giovanni avrebbe dovuto essere scritto a caratteri d'oro e conservato nei luoghi più eminenti in tutte le chiese»). L'opinione di P. Courcelle è stata accolta da Madec 1970, p. 136. Essa è stata rifiutata, invece, da R.J. O'Connell, «REAug» XIX 1973, pp. 87-90, secondo cui il plurale *solebamus audire* non significa che Agostino abbia ascoltato Simpliciano raccontare quest'aneddoto a più riprese: si tratterebbe di «un'osservazione che l'anziano personaggio poteva aver fatto anche ad altri cattolici milanesi – *solebamus audire*, “noialtri eravamo soliti udire”» (p. 90). Ma, anche in tal caso, resta il fatto che Simpliciano aveva l'abitudine di attirare l'attenzione degli «intellettuali» milanesi sui rapporti tra il *Prologo* giovanneo e la dottrina platonica. Se Agostino lo udì parlare di ciò solo una volta, è indubbio che tenne a mente la lezione. Secondo O'Connell 1969, p. 93, andando a trovare Simpliciano Agostino non cercava un'«illuminazione intellettuale» ma «consigli spirituali sullo stile di vita che doveva adottare nella Chiesa»: Correndo il rischio di sovrappormi al commento al libro successivo devo osservare qui che secondo *Conf.* VIII, II 3 Simpliciano distinse dalle opere di altri filosofi, piene di falsità e di inganni come gli elementi di questo mondo (cfr. *Ep. Col.* 2, 8), i libri dei platonici, dove sono presenti in mille modi Dio e il suo Verbo (cfr. *Ev. Io.* 1, 1); inoltre, egli esortò Agostino all'umiltà del Cristo, celata ai saggi e rivelata agli stolti, narrandogli della conversione di Mario Vittorino. Simpliciano riprendeva a modo suo una tradizione neoplatonica. Nella stessa scuola di Plotino Amelio aveva paragonato il *Logos* di Giovanni a quello di Eraclito (ved. Eusebio, *Praeparatio evangelica* XI 10, 1; A. Dyroff, «Zum Pro-

log des Johannes-Evangeliums», in *Pisciculi. Dölger Festschrift*, Münster 1939, pp. 86-93; H. Dörrie, «Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Evangile de saint Jean», in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 75-87). Il neoplatonico di cui Simpliciano riferiva le sentenze era forse Mario Vittorino prima della conversione (opinione di P. Alfaric, di A. Dyroff, di P. Courcelle, riportate da Hadot 1971, p. 237). Mario Vittorino si considera da allora cristiano perché identifica la dottrina cristiana con i dogmi neoplatonici: al contrario di Agostino, il quale crede di riconoscere nel *Prologo* di san Giovanni le verità del neoplatonismo (cfr. Hadot 1971, p. 239). Simpliciano gli fa capire pazientemente che per essere cristiani si deve entrare nella Chiesa di Cristo (*Conf.* VIII, II 4). Non basta ritrovare i principi platonici in alcuni aspetti intellettuali del cristianesimo: bisogna anche aderire al mistero dell'umiltà del Verbo incarnato; in altre parole, bisogna accettare il *Prologo* giovanneo nel suo insieme. *non quidem his verbis sed hoc idem omni-*

no: è certo un'identità parziale quella affermata da Agostino tra platonismo e cristianesimo: un'identità *teologica* incrinata da una disuguaglianza *soteriologica*. Questo tema si delinea fin dalle prime opere di Agostino (*contra Academicos* III 19, 42; *de ordine* II 5, 16) per affermarsi nel *de vera religione* (4, 7) dove Agostino dichiara che i platonici antichi, se potessero rinascere ai nostri tempi, riconoscerebbero a colpo sicuro l'autorità del Cristo che s'impone all'umanità, e che essi, pur a costo di qualche mutamento verbale e tematico, si farebbero cristiani come la maggior parte dei platonici di epoca recente e della nostra. *Paucis mutatis verbis atque sententiis*: la formula si ritrova in *Ep.* CXVIII 3, 21 *Ex quo intellegitur ipsos quoque platonicae gentis philosophos, paucis mutatis quae christiana improbat disciplina, invictissimo uni regi Christo pias cervices oportere submittere et intellegere Verbum Dei homine indutum, qui iussit et creditum est quod illi vel proferre metuebant* («Da ciò si capisce come ormai gli stessi filosofi platonici, cambiando solo alcuni punti della loro dottrina che quella cristiana rifiuta, debbano piegare religiosamente la cervice all'invito e unico sovrano Cristo e riconoscere in lui il Verbo di Dio che, rivestitosi dell'umanità, invitò a credere, e fu creduto, verità che quelli non osavano neppure proferire»). Il passo mancante è perciò quello decisivo: riguarda il dogma dell'incarnazione del Verbo. In *Civ.* X 23 e 29, Agostino non ha difficoltà ad ammettere in Porfirio una certa conoscenza di Dio, Padre, Figlio e Spirito santo; gli rimprovera, invece, di rifiutare il dogma dell'incarnazione del Figlio; si corregge in seguito, precisando che è vano rivolgersi a un morto, ma non ai suoi seguaci (*Civ.* X 29). In tutti questi testi Agostino va dritto all'essenziale, semplificando in una maniera che potrà o dovrà apparire eccessiva a un onesto storico della filosofia; egli argomenta con sicurezza e non sembra temere d'essere contraddetto dagli «specialisti» di Plato-

ne, di Plotino o di Porfirio. Il fatto è che Agostino non ha a che fare con «specialisti», ma con i suoi contemporanei, la cui formazione neoplatonica, quale che sia, ha come sbocco logico, a suo avviso, la conversione al cristianesimo. *et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine:* in base a *Ev. Io.* 1, 7, si tratta di Giovanni Battista che viene per rendere testimonianza alla Luce, al Verbo. Per Mario Vittorino, si tratta della terza ipostasi, l'Anima (*adversus Arianos* I 56, 6-15); ved. P. Hadot, in *SCb* LXIX, pp. 867-82; Du Roy 1966, p. 65, nota 1, il quale segnala come Agostino ritenga, in *Civ. X* 2, che la dottrina di Plotino sia in accordo su questo punto con il *Prologo* giovanneo.

14, 25. *in forma Patris:* l'inno dell'*Epistola ai Filippesi* (2, 6-11) è per la «cristologia» di Agostino, insieme al *Prologo* giovanneo, uno dei grandi testi fondanti; si veda al riguardo l'opera di A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin*, Paris 1985, in particolare le pp. 163-4 e 230-1 per le citazioni congiunte dei due testi.

45-6. *cothurno... elati:* si trovano solo tre altre occorrenze di *cothurnus* nelle opere di Agostino: *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* I 31, 68; *contra Iulianum* V 3, 8; *Ep. CLXXXVII* 21 (a Dardano) dove si legge: *Hoc sacramentum longe est a cordibus sapientium superbiorum, et ideo non christianorum, ac per hoc nec vere sapientium. Illorum etiam dico sapientium qui cognoverunt Deum, sicut dicit Apostolus, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt* (*Ep. Rom.* 1, 21). *Nosti autem in quo sacrificio dicatur: Gratias agamus domino Deo nostro. A cuius sacrificii humilitate longe abest typhus et cothurnus illorum* («Questo mistero è lontano dal cuore dei sapienti superbi, e perciò non cristiani, e perciò neppure veramente sapienti. Parlo anche di quei sapienti che hanno conosciuto Dio ma, come dice l'Apostolo, non lo hanno glorificato come Dio né lo hanno ringraziato. Tu sai bene in quale sacrificio si dice: "Rendiamo grazie al signore nostro Dio". Dall'umiltà di questo sacrificio sono ben lontani l'orgoglio e la superbia di questi sapienti»).

47-8. *etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant:* in *Ep. Rom.* 1, 18-25, Paolo scrive che i pagani hanno conosciuto Dio, ma che la loro conoscenza, a causa dell'orgoglio, si è degradata in idolatria. La pericope assume a tramite *Ev. Io.* 1, 1-14 ed *Ep. Phil.* 2, 6-11 per distinguere la buona dottrina dalla cattiva pratica religiosa professata nei *libri platoniorum*. Ved. G. Madec, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Épître aux Romains* I, 18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin, «RechAug» II 1962, pp. 273-309, e *Une lecture de Confessions* VII, IX, 13-XXI, 27 (*Notes critiques à propos d'une thèse de R.J. O'Connell*), «REAug» XVI 1970, pp. 97-103. Si può rimanere colpiti dall'accusa di orgoglio che Agostino rivolge ai migliori filosofi. Léon Brunschvicg ne era indignato, tanto da scrive-

re (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1953², p. 729): «Nell'opera che ha consacrato alla filosofia agostiniana, l'abate Martin si è compiaciuto di sottolineare, come se potesse ancora essere d'attualità all'inizio del XX secolo, "l'importanza delle riflessioni di sant'Agostino sull'orgoglio filosofico" (*Saint Augustin*, 1901, p. 19). Tuttavia, si dev'essere stati davvero disertati dallo spirito, proprio accecati dalla passione, per immaginare che declamare contro l'orgoglio altrui sia in noi stessi prova d'umiltà. Di che, peraltro, e perché mai potrebbe un filosofo essere orgoglioso? Niente è, in effetti, così lontano dal "senso proprio" della parola come il rifiuto di scegliere il Dio d'una determinata tradizione, che ciascuno si vanta d'avere iscritto sui registri della propria parrocchia; nulla lo è come l'appello a quel lume della ragione, la cui rigorosa universalità esclude ogni preferenza di persona, ogni distinzione di culto esteriore». Non vorrei dover disculpare Agostino; ma bisogna cercare di capire e a questo scopo osservare che non è con la filosofia in quanto tale che Agostino s'indigna, ma con i pagani suoi contemporanei, che egli assimila a coloro di cui parla san Paolo nel capitolo primo dell'*Epistola ai Romani*: essi hanno conosciuto Dio, il vero Dio, ma ahimè, *dicentes se esse sapientes stulti facti sunt* (*Ep. Rom.* 1, 22). Essi, secondo l'Apostolo, sono imperdonabili: «Perché sono imperdonabili? Perché, conoscendo Dio, non l'hanno glorificato come Dio e non gli hanno reso grazie, ma si sono persi nei loro pensieri e il loro cuore insensato s'è oscurato; perché, proclamandosi saggi, si sono resi stolti. In effetti, se conoscevano Dio, già sapevano che Dio solo li aveva fatti saggi. Non dovevano quindi attribuire a sé stessi quello che da sé stessi non avevano, ma attribuirlo a colui da cui l'avevano ottenuto» (*in Iohannis evangelium tractatus* 14, 3; *BA LXXI*, pp. 722-5). L'orgoglio, per Agostino, consiste nel farsi forti della propria saggezza come se non la si avesse da Dio; castigo immanente a ciò è la stoltezza, l'accecamiento dello spirito, la degradazione della conoscenza di Dio in idolatria. L'orgoglio è dunque fatale alla filosofia, all'amore della Sapienza.

15, 52. *in idola et varia simulacra*: secondo la formula di Courcelle < 1948, p. 164, Plotino «può difficilmente considerarsi campione dell'idolatria». La sua speculazione non tocca certo le diverse religioni. Porfirio, al contrario, manifestava un'inquietudine propriamente religiosa nel suo ricercare «una scienza della salvezza» e nel suo interesse per i culti più diversi, ivi compreso il cristianesimo (ved. H. Dörrie, «Die Lehre von der Seele», in *Porphyre*, Genève 1966 [Entretiens de la Fondation Hardt XII], pp. 167-87; p. 182: «Porfirio si fece creatore di una dottrina della redenzione, anzi, di una sapienza della redenzione». Cfr. W. Theiler, «Ammonios und Porphyrios», *ibid.*, p. 115: «Porfirio era aperto a ogni possibile influsso... Non era

un vero greco, e ciò lo rendeva spesso insicuro e lo stimolava. Il dono greco della visione d'insieme gli faceva difetto... Egli lo sostituiva con un cumulo di prove dell'esistenza di un mondo trascendente (poiché il nostro, di mondo, lo angustiava). A maggior ragione, egli attingeva a nuove sapienze: etrusca, romana, egizia, caldea...».

54. *Aegyptium cibum*: secondo Civ. VIII 10 (*in similitudinem corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium; ubi ad Romanos et Graecos et Aegyptios, qui de sapientiae nomine gloriati sunt, fecit intellegi*, «in simulacri di uomini corruttibili, di uccelli, di quadrupedi e di serpenti. Con queste parole [l'Apostolo] diede a capire ch'egli parlava di Romani Greci Egiziani che si gloriavano del nome di sapienti») l'enumerazione che Paolo fa (*Ep. Rom.* 1, 23) delle diverse forme d'idolatria evoca le pratiche religiose dei Romani, dei Greci e degli Egizi. Cfr. *Serm.* CXC VII 1; *de unico baptismo* 4, 5-6. È dunque per associazione d'idee che Agostino perviene a evocare il «cibo egizio», il «cuore rivolto all'Egitto» e «l'oro che il popolo ebreo portò dall'Egitto». In *En. ps.* XLVI 6, Agostino spiega che il cibo degli Egiziani è la lenticchia e che quella alessandrina in Africa è importata, come se non crescesse sul posto. Per avidità di questa vivanda egiziana Esaù perdette il suo diritto di progenitura: lo stesso il popolo dei Giudei, il quale, come recita il discorso di Stefano (*Act. Ap.* 7, 39), aveva il cuore rivolto all'Egitto quando chiese ad Aronne di fabbricare il vitello d'oro. Il cibo d'Egitto è dunque l'idolatria. Si può ricordare in questa sede che nella sua critica alla religione manichea Agostino ricorre a un'immagine analoga: *Et illa erant fercula, in quibus mihi esurienti te inferebatur pro te sol et luna* («E quelle erano le portate nelle quali, a me affamato di te, quelli imbandivano, al tuo posto, il sole e la luna», *Conf.* III, VI 10). Ma stavolta Agostino ha disdegnato gli «idoli egizi» presentati da questi *libri platoniorum*. Ved. Du Roy 1966, p. 67.

61. *Et ego ad te veneram ex gentibus*: non credo che Agostino voglia dire di esser stato personalmente pagano prima della conversione. Secondo A. Mandouze, *Saint Augustin et la religion romaine*, «RechAug» I 1958, p. 195, «in questo momento decisivo (della conversione) nessun dio del pantheon romano muore in Agostino per la semplice ragione che nel vuoto della sua anima nessun dio pagano aveva mai albergato». Ma la sua anima non era vuota: era catecumeno cristiano fin dall'infanzia (*Conf.* I, XI 17), visceralmente attaccato al nome del Cristo (*Conf.* III, IV 8; V, XIV 25).

61-2. *et intendi in aurum*: in *Doctr.* II 40, 60, Agostino spiega che non bisogna temere le idee vere e conformi alla fede cristiana espresse dai filosofi, specie platonici, ma piuttosto reclamarle da loro in quanto illegittimi possessori (cfr. *Ep. Rom.* 1, 18). Il caso è simile, in effetti, a quello del vasellame e dei gioielli d'oro e d'argento che il popolo d'Israele portò via dall'Egitto per ordine diretto di Dio. Le

dottrine dei pagani non sono semplici superstizioni e quisquilie, che ciascuno di noi debba rinnegare al momento in cui esce dalla società dei pagani guidati da Cristo: contengono anche le arti liberali, che possono porsi con grande vantaggio al servizio della verità, e precetti morali assai utili e perfino verità relative al culto del Dio unico; sono come l'oro e l'argento, che essi non hanno creato da soli, bensì estratto dalle miniere della Provvidenza divina, la quale è dispiegata ovunque; ricchezze che essi stornano e svisiscono nel porle al servizio dei demoni. Era questa già l'esegesi di Origene: ved. G. Folliet, in *BA XI*, pp. 582-4. Agostino aveva scritto in *Doctr.* II 18, 28: «Un vero e buon cristiano deve capire che la verità, ovunque la si trovi, viene dal suo Signore; nell'esaminarla e nel riconoscerla, egli deve rifiutare le finzioni superstiziose, anche nelle sacre lettere». L'oro, ovunque si trovi, viene da Dio.

64-5. *sicut et quidam secundum eos dixerunt*: si legge in *Act. Ap.* 17, 28 ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὥς καὶ τινες τῶν κατ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήχασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν («in lui infatti viviamo, ci muoviamo e siamo, come hanno detto alcuni dei vostri poeti, perché siamo stirpe di lui»). Agostino invece non fa mai allusione all'emistichio di Arato citato da Paolo nel suo discorso dinanzi all'A-reopago (la formula *sicut et quidam*... appare sempre riferita a quel che la precede: ved. *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* 3; *contra litteras Petiliani* II 30, 69; *de unico baptismo* 4, 6; *contra Gaudentium* II 10, 11; *Serm.* LXVIII 6; *contra adversarium legis et prophetarum* II 4, 13; *de baptismo* VI 44, 87; *Civ.* VIII 10). Secondo Henry 1934, p. 97, nota 1, si tratta di un equivoco. Secondo F. Châtillon (*"Quidam secundum eos"*. *Note d'exégèse augustinienne*, «Revue du Moyen Age Latin» I 1945, pp. 287-304), al contrario, si tratta di un'abolizione intenzionale e sistematica, che mirebbe a sostituire all'autorità del poeta stoico quella dei neoplatonici. Courcelle 1968², pp. 130-2, ha osservato che Ambrogio (*de Isaac* 9), commentando una frase di Plotino sul Bene, aveva detto: «Questo bene ci è prossimo. Esso non è lontano da alcuno di noi; in esso abbiamo la vita, l'essere e il movimento; poiché noi apparteniamo alla sua razza, come l'Apostolo ha ritenuto che i gentili lasciassero intendere». Invertendo l'ordine delle proposizioni, quale figura nel testo degli *Atti*, Ambrogio invitava ad attribuire all'autore pagano citato da san Paolo non solo l'emistichio, ma l'intera frase». Agostino avrebbe approfittato di quest'«ingegnosa confusione volutamente creata da Ambrogio». In genere si traduce l'inciso in questa maniera: «come hanno detto anche taluni di loro»; ma quest'accezione di *secundum* non è altrimenti attestata in Agostino, per il quale *secundum* significa di norma «secondo, stando a». Secondo F. Châtillon (*"Quidam secundum eos"* cit., p. 293), l'inciso non avrebbe dunque senso se non si trattasse di una citazione: Agostino rispetterebbe semplicemente il

testo di una vecchia traduzione latina calcata sul greco. O'Connell 1968, pp. 105-6, ha rifiutato tale spiegazione. Egli ritiene che basti cambiare la punteggiatura (*sicut et quidam, secundum eos, dixerunt*) per rendersi conto che la proposizione è conforme alla grammatica e che il suo senso è chiaro: «Come taluni anche, secondo loro (gli autori di questi libri), hanno detto». L'argomentazione di R.J. O'Connell è stata criticata da Madec 1970, pp. 90-3. Nella sua replica («REAug» XIX 1973, p. 91 sgg.), R.J. O'Connell ha ribadito la sua posizione e precisato che Agostino ha del tutto naturalmente inteso il *secundum* degli *Acti* come riferito a dei «Greci... [di] secoli prima [di Plotino]» (p. 95). Ma nel testo di Agostino *eos* ha in tutta regolarità per antecedente *Atheniensibus*, i membri dell'Areopago ai quali Paolo si rivolgeva. È solo nella proposizione seguente che Agostino menziona di nuovo i *libri (platoniorum)*. È indubbio che egli applichi l'insieme delle sue riflessioni ai neoplatonici. Ma niente indica, se non erro, che egli pensi in particolare a un testo di Plotino. R.J. O'Connell pretende che abbia in mente *Enn.* VI 5, 1, il solo luogo in cui Plotino riporti un'opinione altrui a questo proposito (p. 96). Vi si legge: ὅταν πάντες κινούμενοι αὐτοφύως λέγωσι τὸν ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν θεὸν ὡς ἓνα καὶ τὸν αὐτόν («allorché tutti, che hanno il movimento per natura, dicono che il Dio che è in ognuno è uno solo e lo stesso»); il che riguarda il consenso universale, piuttosto che l'opinione degli antichi, su un'idea inversa a quella formulata da san Paolo (Dio in noi – noi in Dio). L'idea è inversa ma non contraria, poiché Plotino afferma poco più avanti, di propria iniziativa: οὐκ ἀπέσταμεν ἄρα τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἐσμὲν ἐν αὐτῷ, οὐδ' αὖ ἐκεῖνο ἡμῶν· ἐν ἅρα πάντα τὰ ὄντα («non siamo separati dall'essere ma siamo in lui, né lui è separato da noi: tutti gli esseri non sono che uno»).

65-6. *et utique inde erant illi libri*: per Henry 1934, p. 98, «*inde* < può designare solo l'Egitto. Tutta la questione è sapere se Agostino continui a parlare in senso figurato o se passi qui, come crediamo, dal senso figurato al senso letterale». È questa anche l'opinione di Du Roy 1966, p. 68: «Agostino, anche se non sa che Plotino è nato in Egitto, a Licopoli, non può ignorare che egli è stato discepolo di Ammonio ad Alessandria». Si può comunque supporre che Agostino abbia letto la *Vita di Plotino* di Porfirio. Per E. Gilson (*Egypte ou Grèce*, «Mediaeval Studies» VIII 1946, pp. 43-52), *inde* designa piuttosto la Grecia: Agostino ha appena parlato degli Ateniesi. Infine Courcelle 1963, p. 88, ritiene che per Agostino «i *libri platoniorum* siano di origine divina (*inde*), nella misura in cui racchiudono l'oro della Verità». Questo è in effetti conforme a quanto Agostino dichiarava in *Doctr.* II 18, 28 e 40, 60; ved. nota a VII, IX 15, 61-2.

X 16, 1. *Et inde admonitus*: l'*admonitio* è una sorta di termine tecnico agostiniano, secondo l'argomentazione sviluppata nel *de magistro*. Le

parole forniscono solo un *avvertimento*, perché si cerchino le cose; esse non ce le presentano in modo che se ne prenda conoscenza. Dio, invece, mi insegna qualcosa che presenta ciò che voglio conoscere sia ai miei occhi, sia al mio intelletto. La percezione sensibile suppone la presenza dei *sensibilia*: la percezione intellettuale, invece, è assicurata dalla presenza della verità all'intelligenza: *intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem* («ci poniamo in colloquio con la verità che, nell'interiorità, regge la mente stessa») (*de magistro* II, 36-8); cfr. G. Madec, «Admonitio», in *Augustinus Lexikon* I 1-2, Basel-Stuttgart 1986, coll. 95-9; Id., in *BA* VI, pp. 540-3. E questa è una tesi che Agostino ha applicato alle letture che furono decisive nella sua evoluzione: ved. J.-P. Schobinger, «Augustins Einkehr als Wirkung seiner Lektüre. Die admonitio verborum», in *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, Basel-Stuttgart 1977, pp. 70-100. I *libri platoniorum* hanno dunque fornito ad Agostino l'impulso esteriore perché egli facesse ritorno a sé stesso e sperimentasse personalmente l'interiorità, il raccoglimento e la traversata del proprio stesso spirito fino a oltrepassarsi e a trovare Dio al di là di sé. Essi hanno provocato in lui il «trauma liberatorio», come dice Henry 1934, p. 78. L'inizio di questo paragrafo, sino a *et contremui amore et horrore* (ll. 17-8), è stato confrontato con la conclusione del περὶ τοῦ καλοῦ di Plotino (*Enn.* I 6, 9) e commentato da Henry 1934, p. 112 sgg. Ved. anche Solignac XIII 1962, p. 687 (*Ce qu'Augustin dit avoir lu de Plotin*).

2. *duce te*: Du Roy 1966, p. 72, nota 4, avvicina a questo testo la formula di *Soliloquia* II 6, 9 *te duce in me redeam et in te*, osservando, sulla scorta di Henry 1934, p. 114: «è su questo punto che fin dall'inizio della sua esperienza Agostino prende più nettamente le distanze rispetto a Plotino, il quale diceva: "Confida in te stesso; anche se resti qui tu sei salito, e non hai bisogno di una guida (μηκέτι τοῦ δεικνύοντος δεηθεῖς, *Enn.* I 6, 9, 23-4); fissa lo sguardo e vedi"». Theiler 1933, p. 62, osserva tuttavia che Porfirio, riprendendo una sentenza attribuita a Pitagora, consigliava alla sua sposa Marcella d'invocare Dio perché le venisse in aiuto (τὸν θεὸν παρακάλει γενέσθαι συλλήπτορα: *ad Marcellam* 12).

3. *Intravi et vidi*: è questa la risposta di Agostino all'esortazione di Plotino: ἀναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἰδέ «ascendi in te stesso e guarda» (*Enn.* I 6, 9, 7; Henry 1934, p. 113). È bene forse ricordare qui il senso dell'interiorità agostiniana. Se si ammette che Agostino ne abbia dato la formula in *Conf.* III, VI 11 *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* («Tu infatti eri dentro di me più del mio intimo e più in alto della mia parte più alta»), e se si comprende come le due metafore abbiano lo stesso significato – come ben spiegava san Bonaventura, ad esempio: *In anima namque humana idem est intimum et supremum, et hoc patet, quia secundum sui supremum maxime approxi-*

mat Deo, similiter secundum sui intimum; unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis. Et, quia solus Deus superior est mente humana, secundum sui supremum, solus Deus potest menti esse intimus, «Infatti nell'anima umana intimo e sommo si identificano, e la cosa è evidente perché ci avviciniamo a Dio soprattutto con ciò che in noi è sommo e ugualmente con ciò che in noi è intimo. Perciò, quanto più torniamo alla nostra interiorità, tanto più c'innalziamo e ci uniamo alle realtà eterne. E poiché solo Dio è superiore alla mente dell'uomo secondo ciò che in essa è sommo, solo Dio può essere nell'intimo della mente» (*Commentarium in II librum Sententiarum*, p. II, art. un., qu. 2, concl., ed. Quaracchi, II, pp. 226-7) – si capirà che l'interiorità non può confondersi né con l'introspezione, né con un compiacimento narcisistico: essa è esigenza di trascendenza. Ved. P. Agaësse, *Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité: Plotin et saint Augustin*, «Axes» V 1973, pp. 11-22. Agostino aveva già fornito il tracciato di quest'ascensione in *de vera religione* 39, 73 *noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et, si tuam naturam mutabilem inveneris transcede et te ipsum; sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere; il-luc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur* («non uscire fuori di te, torna in te stesso: la verità dimora nell'intimo dell'uomo. Se avrai sperimentato la mutevolezza della tua natura, trascendi anche te stesso, ma ricorda che, quando trascendi te stesso, trascendi un'anima razionale: tendi perciò là donde si accende la stessa luce della ragione»).

8. *aliud, aliud valde*: questa formula ha attirato l'attenzione di R. Otto, «Das "Ganz Andere" bei Augustin», in *Aufsätze, das Numine betreffend*, 1923, p. 34 sgg.

9. *Nec... sicut oleum*: non si tratta d'una formulazione ingenua della trascendenza, ma di un esercizio spirituale in miniatura. Ved. G. Madec, «Ascensio, ascensus», in *Augustinus-Lexikon* I 3, Basel 1988, coll. 465-75.

13-4. *O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas, tu es Deus meus*: è questa la punteggiatura raccomandata da Du Roy 1966, p. 75 nota 3, sulla scorta di G.N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955, p. 186 nota 1. Analoghe sequenze trimembri si ritrovano in *Civ. XI* 28 *Quoniam igitur homines sumus ad nostri creatoris imaginem creati, cuius est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera caritas estque ipse aeterna et vera et cara trinitas, neque confusa, neque separata* («Ma poiché siamo uomini creati a immagine del nostro creatore, la cui eternità è vera, la verità eterna e la carità vera ed eterna, ed egli è la vera eterna e cara trinità, non confusa e non divisa»); in *Trin. IV, Proem.* 1 *Aeterna ibi est veritas, aeterna caritas; et vera ibi est caritas, vera aeternitas; et cara ibi est aeternitas, cara veritas* («Là eterna è la verità, eterna la carità; vera è la carità, vera l'eterni-

tà; cara l'eternità, cara la verità»); e in *Ep. CXXXVIII* 3, 17 (A Marcellino): *...ut intellegeretur hac addita (vera religione) fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas* («perché si capisce che qualora ci sia anche la vera religione, gli uomini diventano cittadini della città celeste, il cui re è la verità, legge la carità, misura l'eternità»). In ognuna di queste opere, nel contesto di queste formule, vi sono molto probabilmente tracce porfiriane; e sarei incline a credere che questa triade tipicamente agostiniana debba anch'essa qualcosa a Porfirio. Ved. Theiler 1933, pp. 51-2, e J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le Zétéma de Porphyre "Sur l'union de l'âme et du corps"*, «Revue des Études Anciennes» LXVI 1964, pp. 103-5, a proposito della triade οὐσία, γνῶσις, φιλία, corrispondente alla triade *essentia, notitia, amor* in *Trin.* IX.

15. *tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem*: Solignac XIII < 1962, p. 616, nota 1, osserva che sono possibili due interpretazioni: o vi è contrapposizione fra l'oggetto da contemplare e l'incapacità del soggetto che deve contemplarlo; o vi è opposizione tra l'Essere divino e l'essere dell'uomo ancora imperfetto. Du Roy 1966, p. 76, nota 1, opta per il senso forte (ontologico) di *esse*. La ripresa a VII, XVII 23, ll. 5-6 *neque ullo modo dubitabam esse cui cohaererem, sed nondum me esse qui cohaererem*, e il passo seguente nel in *Iohannis evangelium tractatus* 18, 11, mi sembrano avvalorare la prima interpretazione: *Ergo, fratres, si forte tale aliquid factum est in cordibus vestris, si utcumque exexistis cor vestrum ad videndum Verbum et ipsius luce reverberati ad solita recidistis, rogate medicum ut adhibeat collyra mordacia, praecepta iustitiae. Est quod videas, sed non est unde videas. Non mihi antea credebas quia est quod videas, duce quadam ratione adductus es, propinquasti, intendisti, palpitasti, refugisti. Scis certe esse quod videas, sed idoneum non te esse qui videas. Ergo curare* («Fratelli, se qualcosa di simile è accaduto nei vostri cuori, se in qualche modo avete innalzato il vostro cuore per contemplare il Verbo e, respinti dalla sua stessa luce, siete ricaduti nelle solite cose, pregate il medico che vi dia un collirio efficace, cioè i precetti della giustizia. Hai di che vedere ma non hai come vedere. Prima non credevi che esistesse, ma ora guidato dalla ragione ti sei avvicinato, hai fissato lo sguardo, hai sbattuto gli occhi e ti sei voltato dall'altra parte. Sai con certezza che esiste ciò che puoi vedere, ma tu non sei in grado di vedere. Perciò curati»). Per le espressioni caratteristiche dell'esperienza mistica ved. anche nota seguente.

16-7. *Et reverberasti infirmitatem aspectus mei*: i raggi del sole di < Dio abbagliano gli occhi dell'anima, troppo deboli per fissarlo. Cfr. *de vera religione* 20, 39 *si quis repente meridianum solem intuetatur repercussi oculi turbabuntur* («se uno guarda d'improvviso il sole meridiano, gli occhi ne resteranno abbagliati»); *de animae quantitate* 33, 75 *aliud est mundari oculum ipsum animae... aliud ipsam custodire at-*

*que firmare sanitatem, aliud iam serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est, dirigere. Quod qui prius volunt facere quam munda-
ti et sanati fuerint, ita illa luce reverberantur veritatis, ut non solum nihil
boni, sed etiam mali plurimum in ea putent esse* («altro è che sia puro
l'occhio dell'anima... altro è mantenere stabile la sanità, altro dirige-
re lo sguardo, ormai sereno e sicuro, all'oggetto della visione. Ma vi
sono alcuni che pretendono di farlo prima di essere purificati e guariti;
ma saranno talmente abbagliati da quella luce di verità da ritenere
che in essa non solo non c'è alcun bene, ma addirittura un gran male»); *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* I 7, 12. *At ubi ad
divina perventum est, avertit sese (ratio): intueri non potest, palpitat, aes-
tuat, inhiat amore, reverberatur luce veritatis, et ad familiaritatem tene-
brarum suarum, non electione, sed fatigatione convertitur* («Ma quando
arriva alla realtà divina, la ragione se ne distoglie: non può guardare,
sbatte gli occhi, ondeggia, tende con amore ma è abbagliata dalla lu-
ce della verità e si volge alle tenebre che le sono familiari, non per
scelta ma per stanchezza»). Secondo Courcelle 1963 (pp. 48-9), «il
retore milanese, quando lesse con entusiasmo e presunzione i *libri
platoniorum*, si credette capace di arrivare all'*henosis*, come Plotino
e Porfirio. Di fronte al fallimento di quest'esperienza, egli divenne
consocio della propria impotenza, della propria impurità, fu umiliato,
demoralizzato». «Questa *reverberatio* o *repercussio* o *repulsio*, ove il
prefisso denota con grande precisione la resistenza che rende il tenta-
tivo vano, ricompare a titolo dottrinale lungo tutta l'opera di Agosti-
no» (pp. 52-3). Essa sembra provenire dalla tradizione di Filone d'A-
lessandria piuttosto che dal neoplatonismo (cfr. p. 49), «probabil-
mente dietro influsso di Ambrogio e della sua cerchia» (p. 58). «L'e-
sperienza cominciata con un successo termina dunque con un doloro-
so scacco» (Courcelle 1968², p. 165, nel capitolo intitolato *Les vaines
tentatives d'extases plotiniennes*, pp. 157-67). Ch. Boyer, *Christianisme
et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Roma 1953², p.
111) preferisce insistere sugli elementi di riuscita: «Poiché fu soprat-
tutto un gran successo. Fu la scoperta di Dio come Luce immutabile
e Verità sussistente. Allo stesso tempo, senza alcun dubbio e in virtù
di tale scoperta, Agostino avvertì il disordine degli affetti e l'impo-
tenza che ne risultava per la vita contemplativa. Si tratta di un eser-
cizio spirituale i cui atti possono differire per intensità e anche per
natura, ma che si compie sempre secondo lo stesso schema: ascensio-
ne mediante le creature, istante di visione, ritorno al mondo sensibi-
le... Si tratta d'un'acquisizione definitiva del pensiero agostiniano». Sul
metodo ascensionale ved. G. Madec, «Ascensio-ascensus», in *Augustinus-Lexikon* I 3, Basel 1988, coll. 465-75. Hadot 1971, p. 208,
nota 35, ha fatto notare che la struttura generale dello schema ascen-
sionale non è plotiniana: «Non si trova in alcun luogo di Plotino l'e-
numerazione dei gradi della vita interiore passando per i quali ci si

eleva verso Dio, e in Plotino l'immutabilità divina non giuoca il ruolo fondamentale che le conferisce Agostino». Questi ne sarebbe forse debitore a Porfirio? Courcelle 1968², pp. 157-67 ha parlato di «vani tentativi d'estasi plotiniane». Il titolo è quanto mai problematico: Agostino dà conto di una o più esperienze (a X 16, XVII 23 e XX 26)? Si tratta davvero di estasi? e di estasi mancate? L'interpretazione di P. Courcelle è stata variamente valutata: ved. Solignac XIII 1962, pp. 698-703 (*Tentatives d'extases plotiniennes?*); Du Roy 1966, pp. 72-88; Mandouze 1968, pp. 683-99. Per evitare le ambiguità e gli ostacoli del linguaggio mistico, si può dire semplicemente: 1) I libri *platoniorum* hanno indicato ad Agostino il metodo di ascesa verso Dio; da allora egli vi si esercitò spesso, a Milano, a Ostia (*Conf.* IX) e altrove: *et saepe istuc facio; hoc me delectat, et ab actionibus necessitatis, quantum relaxari possum, ad istam voluptatem refugio* («spesso faccio questo; ciò mi dà gioia e, per quanto posso liberarmi dalle occupazioni indispensabili, mi rifugio in questo diletto» *Conf.* X, XI 65). 2) Al termine dell'esercizio lo spirito supera sé stesso per congiungersi a Dio: *in te supra me* (*Conf.* X, XXVI 37). 3) Questo momento di felicità non può durare nella condizione presente: *sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo* («ma ricado sotto questi pesi tormentosi, sono riassorbito e preso dalle solite occupazioni e piango molto» *Conf.* X, XI 65). Mi servo delle formule del libro X per riassumere l'esperienza descritta nel libro VII perché sono fermamente convinto che sia la stessa esperienza (diventa metodo) a compiersi qui (VII, XVIII 24) come là (X, XLIII 68) nell'adesione al Cristo mediatore.

18-9. *in regione dissimilitudinis*: la formula viene da Platone, *Pol.* 273 d εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον («in quello che è il luogo infinito della dissomiglianza»), ed è ripresa da Plotino, *Enn.* I 8, 13, 12, per descrivere l'imprigionamento dell'anima nelle realtà inferiori: entrare nella regione della dissimiglianza è cadere in un pantano torbido, darsi al vizio fino a morire per quanto può morire un'anima. Come osserva Solignac XIII 1962, pp. 689-93 (*Regio dissimilitudinis*), «per Agostino, al contrario, è nel moto inverso, quando cioè si rivolge verso Dio e comincia a conoscerlo, che l'anima coglie l'abisso infinito che la separa da lui, non come uno spazio spirituale ma come una radicale differenza ontologica» (p. 691). Agostino usa questa formula solo nel passo qui presente (cfr. *Thesaurus Augustinianus* cit., p. 37251). Ma essa ha avuto presso i posteri una fortuna immensa, in gran parte grazie a lui; ved. Courcelle 1963, pp. 623-40 (95 testi); Courcelle 1968², pp. 405-40; Id., *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard* II, Paris 1975, pp. 519-30 («La "région de dissemblance" [Politique, 273 d]. Dix-sept textes nouveaux»).

19-20. *Cibus sum grandium*: secondo Du Roy 1966, p. 80, «si tratta, ovviamente, di una metafora eucaristica». Io non lo credo. O. Du

Roy rinvia giustamente a XVIII 24 (ll. 5-7) *et cibum, cui capiendo invalidus eram, miscerent carni, quoniam Verbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua* («e che mescola alla carne il cibo che non avevo ancora la forza di prendere, poiché “il Verbo si è fatto carne” affinché la tua sapienza diventasse latte per la nostra infanzia»). Il Verbo fatto carne è il latte degli infanti; il Verbo di Dio è il pane degli angeli (cfr. Ps. 72, 25). Si legge in un frammento del sermone pubblicato da C. Lambot in «Revue Bénédictine» LXXIX 1969, p. 210: *Audi sermonem sapientiae: Dices filiis Israël: Qui est misit me ad vos. Quis potest capere: qui est? Cetera vero non sunt. Qui vere est? Qui non transit, qui semper manet incommutabilis. Sed iste cibus grandium est, iste sol diei est. Et quasi diceret Moyses illi: adhuc nox sum, noctem illumina. Aliquid dicam quod potest nox capere, aliquid dicam quod possunt parvuli retinere: Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob* («Ascolta la parola della sapienza: Dirai ai figli d'Israele: colui che è mi ha inviato a voi. Chi può comprendere colui che è? Perché tutte le altre cose non sono. Chi è veramente? Colui che non passa, che resta sempre immutabile. Ma questo è cibo dei grandi, è sole del giorno, quasi che Mosè gli dicesse: Sono ancora notte, tu illumina la notte. Dirò allora qualcosa che la notte può capire, qualcosa che anche i bambini possono intendere: Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe»). Ved. anche *Enchiridion* 30, 114 *Ex ista fidei confessione, quae breviter symbolo continetur, et carnaliter cogitata lac parvulorum est, spiritualiter autem considerata atque tractata cibus est fortium* («Da questa professione di fede, che è sintetizzata nel simbolo, e compresa con senso carnale è latte dei piccoli, ma considerata e apprezzata in senso spirituale è cibo dei forti»).

23-4. *et dixi: «Numquid nihil est veritas...»*: allusione alla precedente rappresentazione che Agostino si dava di Dio e del mondo; cfr. VII, v 7, ll. 17-8 *sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam*; XIV 20, ll. 6-7 *fecerat sibi deum per infinita spatia locorum omnium*.

25-6. *Et clamasti de longinquo: immo vero ego sum qui sum*: Agostino, nuovo Mosè! Ma non si tratta d'una finzione incongrua, poiché quest'identificazione è solo un caso tra mille: fin dall'inizio delle *Confessiones* per interpretare la sua esperienza spirituale Agostino si è impadronito del linguaggio biblico, ha fatto propria tutta la gamma dei sentimenti espressi nei *Salmi* di Davide; si è identificato con l'uomo biblico, con Adamo, creato a immagine di Dio, degradato dal peccato, salvato dal Cristo. Secondo A. Harnack (*Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen*, Giessen 1916, p. 84), questa frase segna il momento culminante dell'elevazione che Agostino ha ottenuto dai *libri platoniorum*. E Henry 1934, pp. 115-6 insiste: «Sì, è il Dio vivente che si è mostrato ad Agostino e che gli ha detto: “Eccomi”, il Dio

dei cristiani ben più che il Dio dei filosofi». Non si dovrebbe tuttavia interpretare quest'osservazione nel senso della contrapposizione instaurata da Pascal nel suo *Mémorial*. È una contrapposizione che Agostino non ha mai fatto. Egli ha invece spiegato spesso ai suoi fedeli i due nomi che Dio ha rivelato a Mosè sul monte Horeb (Ex. 3, 14-5), il «nome della sua eternità»: *Io sono Colui che è*, e il «nome della sua misericordia»: *Io sono il Dio di Abramo e il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe* (si vedano in particolare *Serm.* VI 4-5; VII 7; CCXXIII A 5; CCCXLI 10; in *Iohannis evangelium tractatus* 38, 8; *En. ps.* CI, S. 2, 10; *En. ps.* CXXI 5). Secondo W. Beierwaltes («Deus est esse - Esse est Deus. Die ontotheologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur», in *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 1972, p. 27, nota 99), Agostino avrebbe inaugurato una teologia cristiana dell'*Esodo* con la sua riflessione sul *nomen misericordiae*, mentre la speculazione sul *nomen aeternitatis* rimarrebbe condizionata dalle strutture di pensiero della filosofia greca. È obiettivamente vero. Ma occorre notare che, per Agostino, entrambi i nomi sono stati rivelati a Mosè, e dunque che egli considerava la propria *ontologia* tanto biblica quanto la sua *soteriologia*. Si tratta, in questa pagina delle *Confessioni*, solo del nome ontologico di Dio; ma, dopo l'esposizione sull'ontologia rinnovata dalla scoperta della spiritualità dell'anima e di Dio (XI 17-XVII 23), verrà il problema della salvezza (XVIII 24 sgg.). Ciò detto, converrà anche notare che i *libri platoniorum* hanno fatto scoprire ad Agostino Dio in quanto «Essere» e non in quanto «Unio al di là dell'essere». È lecito congetturare che ciò sia dovuto non a Plotino ma a Porfirio, al quale era riuscita l'impresa d'identificare l'Uno con l'Essere, l'essere-infinito, l'atto assoluto di essere (ved. P. Hadot, «Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. À propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode», in *Dieu et l'Etre. Exégèses d'Exode* 3, 14 et de *Coran*, 20, 11-24, Paris 1978, pp. 57-63). Occorre allora aggiungere che è l'autorità biblica ad aver portato Agostino a concepire Dio come Essere-indicativo, in prima persona, come soggetto e pertanto come essere di dialogo. Il che differenzia radicalmente la sua concezione di Dio da quella del neoplatonismo. Come ha scritto E.R. Dodds (*Augustine's Confessions*, «The Hibbert Journal» XXVI 1927-28, p. 471): «Plotino non ha mai conversato con l'Uno come ha fatto Agostino nelle *Confessioni*».

26-7. *Et audiui, sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitare*: questo paragrafo 16 descrive l'affrancamento dello spirito di Agostino dai vincoli dell'immaginazione, che gli impedivano di concepire una realtà immateriale. I *libri platoniorum* «gli hanno fatto scoprire la capacità di riflessione che era in lui e gli hanno dato il senso dello spirito in quanto atto», come ha scritto Solignac XIII 1962, pp. 99 e 104-5, il quale aggiunge: ciò che Agostino deve «anzi-

tutto ai libri neoplatonici è una dottrina e un metodo della conoscenza di sé, un'iniziazione alla riflessione dello spirito su sé stesso, una presa di coscienza dell'interiorità spirituale... la prova di Dio ottenuta dalla vita dello spirito, dalla riflessione sulla vita dello spirito che contempla e giudica il mondo, e poi si contempla e si avverte giudicato da Dio...». F. Masai ha sottolineato l'importanza di questo fatto nel suo studio *Les conversions de saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident*, «Le Moyen Age» I-II 1961, pp. 3-40, in cui riproduce la fin troppo celebre formula di Prosper Alfarcic (*L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918, p. 399): «Moralmente come intellettualmente è al neoplatonismo che (Agostino) si è convertito, non al Vangelo»; ma ne rettifica il senso in modo convincente: «Se nel 386 Agostino non si convertì al Vangelo non è perché questa conversione religiosa fosse – come credevano Alfarcic e prima di lui Harnack, Gordon e Thimme – posteriore a tale data, ma semplicemente perché il figlio di Monica non dovette mai convertirsi e neppure, almeno intellettualmente, far ritorno al Vangelo. Egli vi restò fedele sempre. Ma, a parte questa riserva – invero considerevole – resta esatto affermare che la conversione del 386 presenta un carattere filosofico: essa segna essenzialmente il rifiuto del materialismo manicheo e l'adozione dello spiritualismo neoplatonico» (p. 11). Secondo F. Masai, Agostino avrebbe scoperto «il platonismo nel neocattolicesimo della Chiesa di Milano» (p. 26); un cattolicesimo nuovo, nel quale il cristianesimo è stato profondamente ripensato e riorganizzato su basi e in quadri filosofici inediti: quelli dell'idealismo platonico. Una rivoluzione, in effetti, si era appena verificata nel pensiero occidentale. Al materialismo secolare dei filosofi latini, ivi compresi i pensatori delle chiese cristiane, ortodosse o eretiche, Mario Vittorino, il traduttore di Plotino, coadiuvato dai suoi discepoli, Simpliciano e Ambrogio in particolare, avevano sostituito una metafisica spiritualista» (pp. 14-5). F. Masai ratifica così (cfr. pp. 3-4) la conclusione delle *Recherches sur les Confessions* di Pierre Courcelle. Da parte mia, sono più scettico su questa «formula di sintesi» di «un neoplatonismo cristiano già fortemente elaborato» (Courcelle 1968², pp. 136 e 252). Dubito che Ambrogio abbia davvero iniziato Agostino «nello stesso tempo allo spiritualismo cristiano e alle dottrine plotiniane» (*ibid.*, p. 138). Ved. nota a VII, IX 13, 6-7. È vero che Agostino precisa di aver spesso udito Ambrogio citare, nei suoi discorsi al popolo, la formula di Paolo: «La lettera uccide, ma lo spirito vivifica» (*Conf.* VI, IV 6), e di aver capito ascoltando quei sermoni l'inautenticità delle obiezioni manichee contro gli antropomorfismi biblici: «Quando poi mi resi conto che "l'uomo da te fatto a tua immagine" non era inteso dai tuoi figli spirituali, per tua grazia rigenerati materialmente dalla Chiesa cattolica, nel senso di pensarti delimitato dalla forma del corpo umano, sebbene non avessi ancora la più pallida e

confusa idea di come fosse una sostanza spirituale, pur rallegrandome-
ne arrossii d'aver abbaiato per tanti anni, non contro la fede cattolica,
ma contro fantasmi d'immaginazioni carnali» (*Conf.* VI, III 4). Ma si
sarà notato come Agostino precisi che questo rivelarsi del senso spiri-
tuale della Scrittura non riduceva affatto, in lui, l'ignoranza su ciò che
può essere una sostanza spirituale. È anche vero che all'opposizione
biblica di spirito e carne Ambrogio mescolava e associava senza remore
molti tratti presi a prestito dallo spiritualismo e dal dualismo plato-
nici (ved. W. Seibel, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, Mün-
chen 1958). Origene, fra gli altri, gli indicava la strada. Si trovano a
volte, nelle sue opere, delle formule dell'interiorità (ved. G. Madec,
«L'homme intérieur selon saint Ambroise», in *Ambroise de Milan. XVIe centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, pp. 283-308).
Ma esse non hanno il senso forte dell'interiorità agostiniana (cfr. nota
a VII, X 16, 3). In *Soliloquia* II 14, 26, Agostino scrive di contare mol-
to sull'aiuto di un personaggio, riformatore dell'eloquenza, i cui scrit-
ti già hanno per oggetto la condotta della vita e che non potrebbe mai
lasciarci nell'ignoranza sulla natura della vita stessa. Vi si riconosce in
genere il vescovo di Milano; S. Le Nain de Tillemont (*Mémoires pour
servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* X, Paris 1705, pp.
305-6) supponeva addirittura che Ambrogio avesse scritto un *de im-
mortalitate animae*. Ma secondo Courcelle 1968², pp. 202-10, non può
trattarsi di Ambrogio, e si tratterebbe di Mallio Teodoro. Come che
sia, Agostino dice che sono stati i *libri platoniorum* a spingerlo a ri-
tornare in sé stesso, a entrare nell'intimo del suo essere per scoprirvi
Dio (*Conf.* VII, X 16). Io credo pertanto che la scoperta dello spiritua-
lismo sia direttamente dovuta alla lettura di questi *libri platoniorum*.
Il carattere filosofico (nel senso moderno del termine) dei *Soliloquia*,
del *de immortalitate animae*, del *de animae quantitate* mi sembra sia in-
dicativo in questo senso. In essi Agostino si esercita (*Soliloquia* I 15,
27) ad approfondire la sua scoperta dello spirito, ad acquisire la cono-
scenza di sé medesimo e di Dio (*tui Deique scientia*, *Soliloquia* I 9, 16);
e lo fa ricorrendo agli scritti neoplatonici. Il *de immortalitate animae* è,
su quest'ultimo punto, di grande interesse; poiché è certo che dipende
strettamente dai Συμμιχτά ζήτηματα di Porfirio; ved. J. Pépin, *Une
nouvelle source de saint Augustin: le Zétème de Porphyre* «Sur l'union de
l'âme et du corps», «Revue des Études Anciennes» LXVI 1964, pp.
53-107; G. Madec, «Le spiritualisme augustinien à la lumière du *De
immortalitate animae*», in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum
e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Palermo
1987, pp. 179-90. Le esortazioni morali e spirituali di Ambrogio do-
vettero acquistare agli occhi di Agostino il loro pieno senso quand'egli
scoprì la spiritualità dell'anima e di Dio, quando compì la sua espe-
rienza d'interiorità; e colpisce che durante la quaresima del 387, pur
preparandosi al battesimo sotto la direzione di Ambrogio, abbia senti-

to il bisogno di approfondire la propria riflessione, penna alla mano, su testi neoplatonici, i quali hanno così segnato profondamente il suo spiritualismo, molto più speculativo e più neoplatonico di quello di Ambrogio. Per questo mi sembra preferibile attribuire ad Agostino, nel momento della sua conversione, la conoscenza dello spiritualismo porfiriano quale la intende Hadot («Porphyre», in *Encyclopaedia Universalis* XVIII 1992, p. 741 sg.), fondata sulla contrapposizione radicale fra la sostanza intellegibile (o spirituale), le cui parti sono interne le une alle altre, e la sostanza materiale, le cui parti sono esterne le une alle altre.

XI 17, 1. *Et inspexi cetera infra te*: lo spirito liberato dai vincoli dell'immaginazione, restituito a sé stesso nel proprio orientarsi verso Dio, può considerare le creature nello statuto ontologico loro proprio, e precisamente nella loro instabilità: *nec omnino esse, nec omnino non esse*. Cfr. *En. ps. CXXXIV 4*, nel commento all'*Ego sum qui sum*: *Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt non sint. Illo non comparato sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata non sunt, quia verum esse, incommutabile esse est quod ille solus est. Est enim est, sicut bonorum bonum bonum est* («Dio infatti esiste in maniera tale che, a suo confronto, le creature non esistono. Non messe a confronto con lui, esistono, poiché da lui provengono; ma a suo confronto non esistono, perché il vero essere, l'immutabile essere è ciò che è soltanto lui. Egli è l'esistente, come anche il bene che rende buoni gli altri»). La conversione restituisce lo spirito a sé stesso e a Dio e gli fornisce la visione corretta delle creature nella loro essenza, verità, bontà, relative e dunque referenziali: lo spirito ritrova la loro qualità di vettori verso Dio, l'Essere, la Verità, il Bene assoluti. Bisogna pensare qui a ciò che Agostino scriverà all'inizio del libro X, quando interrogherà la terra, il mare, il cielo: *dicite mihi de Deo meo quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: ipse fecit nos. Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum* («Parlatemi del mio Dio, se voi non lo siete; ditemi qualcosa di lui. E gridarono a gran voce: Egli ci ha creato. La mia contemplazione era la mia domanda e la loro bellezza la loro risposta» *Conf. X, VI 9*). Questa bellezza è evidente a tutti; ma rimane muta per l'uno e parla all'altro. O meglio, essa parla a tutti, ma la intendono solo coloro che, cogliendo la sua voce dal di fuori, la paragonano con la Verità di dentro (*X, VI 10*). A VII, XI 17-XVIII 24 Agostino considera l'una dopo l'altra le categorie fondamentali dell'essere: l'*esse* (XI 17), il *bonum* (XII 18-XIV 20), il *verum* (XV 21), l'*aptum* e il *pulchrum* (XVI 22-XVII 23). Vi si trova un abbozzo della teoria scolastica dei trascendentali. Agostino l'ha elaborata egli stesso o ne è tributario a qualche opera neoplatonica? Non saprei dirlo. Ved. Du Roy 1966, pp. 82-8: «la nouvelle vision du monde».

4-5. *Mibi autem inhaerere Deo bonum est*: questo versetto di Ps. 72, 28 rappresenta per Agostino la formula del *telos* cristiano, come spiega in Civ. X 3 *Bonum enim nostrum, de cuius fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud quam illi cohaerere, cuius unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu veris impletur fecundaturque virtutibus...* *Hic autem finis est adhaerere Deo* («Infatti il nostro Bene, intorno al quale tanto si discute tra i filosofi, non consiste in altro che nell'unirci a lui, nel cui abbraccio incorporeo, se così si può dire, l'anima intellettuale si riempie e si feconda di virtù... Questo fine è unirci con Dio»).

5. *si non manebo in illo, nec in me potero*: ved. nota a VII 11, 27-8. Cfr. *Serm.* CXLII 3 *recessit ab illo et non remansit in se et a se repellitur et a se excluditur et in inferiora prolabitur* («si è allontanata da lui e non è rimasta neppure in sé: si scaccia, si esclude da sé stessa e scivola nelle cose inferiori»); *Serm.* XCVI 2 *sicut enim cadendo a se (non) remansit in se, sic redeundo ad se non debet remanere in se, ne iterum exeat a se* («come infatti cadendo da sé non è rimasta in sé, così tornando in sé non deve rimanere in sé per non uscire di nuovo da sé»). Nel secondo testo ho aggiunto il *non* che il contesto richiede.

XII 18, 1-2. *Et manifestatum est mihi quoniam bona sunt quae corrumpuntur*: a IV 6 Agostino aveva detto di aver trovato il luogo dove cercare insieme Dio e la soluzione del problema dell'origine del male: *ubi igitur videbam incorruptibile corruptibili esse praeferendum, ibi te quaerere debebam atque inde advertere ubi sit malum, id est unde sit ipsa corruptio* («dove dunque vedevo che l'incorruttibile era da anteporsi al corruttibile, là avrei dovuto cercarti e di là osservare dov'è il male, cioè dove nasce la corruzione stessa»). La soluzione gli è stata fornita dall'ontologia neoplatonica; ed egli se ne è servito nella sua lotta contro il dualismo manicheo, in particolare nel *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* II 6, 8 e nel *contra epistulam fundamenti* 35, 39-41, 47. Ved. F. De Capitani, «Corruptio» negli scritti antimanichei di S. Agostino. Il fenomeno e la natura della corruzione, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» LXXII 1980, pp. 640-69; LXXIII 1981, pp. 132-56 e 264-82.

14-5. *malumque... non est substantia*: cfr. *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* II 8, 11 *Sed malum est quod contra naturam est... id est ipsa inconvenientia, quae sine dubio non est substantia, immo est inimica substantiae* («Ma è male ciò che è contro natura... cioè la stessa discordanza, che senza dubbio non è sostanza, anzi è nemica della sostanza»); *contra epistulam fundamenti* 35, 39 *Verumtamen videre iam facile est nihil nocere corruptionem, nisi quod labefacit naturalem statum; et ideo eam non esse naturam, sed contra naturam. Quod si non invenitur in rebus malum nisi corruptio et corruptio non est natura, nulla utique natura malum est* («Tuttavia è facile vedere che la corru-

zione non nuoce se non in quanto indebolisce la condizione naturale: essa perciò non è natura ma contro natura. Ma se nelle cose non c'è altro male che la corruzione e la corruzione non è natura, il male non è per certo una natura». Ved. J.-N. Bezançon, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin*, «RechAug» III 1965, pp. 133-60.

21. *singula bona sunt, et simul omnia valde bona*: cfr. *Conf.* XIII, XXVIII 43; *de Genesi ad litteram* III 24, 37 *et singula bona et in universo omnia valde bona*.

XIII 19, 1. *Et tibi omnino non est malum*: come suggerisce Solignac XIII 1962, p. 688, probabilmente Agostino ha presente la «teodicea» plotiniana (*Enn.* III 2 e 3: *Sulla provvidenza*) in tutto il paragrafo, come già nel *de ordine* (cfr. A. Solignac, *Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du "De ordine" de saint Augustin*, «Archives de Philosophie» XX 1957, pp. 446-65) e nel *de libero arbitrio* (cfr. G. Madec, in *BA* VI, pp. 557-61). Dio è il Bene, creatore di tutti i beni; e nell'ordine della creazione tutto è bene. Il male morale del peccato non è per nulla opera di Dio; ma, una volta che il peccato è commesso, Dio ristabilisce l'ordine: *Domine Deus meus, ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator* («Signore Dio mio, ordinatore e creatore di tutte le cose della natura – dei peccati però soltanto ordinatore» *Conf.* I, X 16). Cfr. *Civ.* XI 17; *de Genesi ad litteram* III 24, 37 *Deus enim naturarum optimus conditor, peccantium vero iustissimus ordinator est, ut etiam, si qua singillatim fiunt delinquendo deformia, semper tamen cum eis universitas pulchra sit* («Dio infatti è ottimo creatore della natura, ma dei peccatori giustissimo ordinatore, di modo che, se a causa del malfare alcune cose diventano brutte, tuttavia la totalità che le comprende è bella»).

9-10. *Et absit iam ut dicerem: «Non essent ista»*: Agostino aveva svolto questo tema in *de libero arbitrio* III 9, 24-6; lo riprenderà in *de Genesi ad litteram* XI 6, 8-11, 14. «È difficile – scrive A. Solignac (*BA* XLIX, p. 542) – identificare gli oppositori cui si riferisce qui Agostino; essi somigliano in ogni caso a quell'«avversario della Legge e dei Profeti» (che) *caecus et ingratus* si rivoltava contro Dio creatore dell'uomo e aveva l'audacia di dirgli: *quare sic me fecisti?* (*C. adv. Leg. et Proph.* I 14, 18, PL 42, col. 612).» Precisando: *iam*, ormai, Agostino sembra in effetti ammettere di avere avuto idee analoghe prima della conversione, probabilmente dietro l'influsso manicheo. Una volta avvicinati a Dio, invece, egli contempla la creazione nella sua realtà e totalità: *Non iam desiderabam meliora, quia omnia cogitabam...*

11-2. *quoniam laudandum te ostendunt de terra dracones*: ved. *En. ps.* CXLVIII 15. Cfr. G. Madec, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Épître aux Romains I, 18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin*, «RechAug» II 1962, p. 302 sgg. Il tema

della lode fa anch'esso parte della teodicea in *de libero arbitrio* III 12, 36-16, 46, e in *Civ.* XII 1-9.

XIV 20, 1. *Non est sanitas eis*: cfr. XVI 22. Parlando di questo vizio di prospettiva sull'universo nel *de ordine* I 1, 2 Agostino paragonava coloro che non riescono a contemplare l'universo nella sua bellezza d'insieme e immaginano che il disordine vi regni a un miope che, riuscendo a fissare solo una tessera di mosaico, accusi l'artista d'ignorare le regole della composizione. Nel *de vera religione* 22, 43 egli evocava la stoltezza di chi, ascoltando leggere un bel poema, pretendesse di udirne ripetuta all'infinito una sola e medesima sillaba. Cfr. *de libero arbitrio* II 16, 42-3; III 15, 42.

4. *Et inde ierat*: allusione al dualismo manicheo e anche alla rappresentazione «stoica» che Agostino si era fatta dei rapporti fra Dio e il mondo (cfr. VII, II 3 e V 7).

6-9. *fecerat sibi deum... et eum conlocaverat in corde suo et facta erat rursus templum idoli sui*: cfr. *En. ps.* CXXXVIII 8; *Serm.* LIII 14; LXII 17-8; CCXXXIII A 5; *En. ps.* XCVIII 2. Vi è qui, mi sembra, una reminiscenza di Ez. 14, 7 *et posuerit idola in corde suo* (testo della *Vulgata*: non si trova citazione esplicita di questo versetto nelle opere di Agostino).

9-10. *fovisti caput nescientis*: secondo la traduzione di P. De Labriolle (*Collection des Universités de France*, p. 165) l'immagine sarebbe quella della madre che prende in braccio il figlioletto; secondo la traduzione in BA XIII, p. 624, si alluderebbe invece a un trattamento medico, a una «fomentazione»; il che appare più naturale nel contesto (*non est sanitas... consopita est insania mea*). Ved. R.J. O'Connell, *The God of Saint Augustine's Imagination*, «Thought» LVII 1982, pp. 30-40.

11. *et evigilavi in te*: cfr. *Trin.* IV, *Proem.* 1 *Qui vero iam evigilavit in Deum, Spiritus sancti calore excitatus* («Ma colui che, svegliato dal fervore dello Spirito Santo, ha già gli occhi aperti verso Dio»).

XV 21, 2-3. *tu es omnitenens manu veritate*: equivalente a *omnipotens* cfr. *Conf.* XI, XIII 15, *de Genesi ad litteram* IV 12, 22; VIII 26, 48; *En. ps.* CXIV 3, 16; in *Iohannis evangelium tractatus* 106, 5 *Sicut Pater aeternus omnipotens, ita Filius coaeternus omnipotens; et si omnipotens, utique omnitenens. Id enim potius verbum e verbo interpretamur, si proprie volumus dicere quod a Graecis dicitur παντοκράτωρ; quod nostri non sic interpretarentur, ut omnipotens dicerent, cum sit παντοκράτωρ omnitenens, nisi tantumdem valere sentirent* («E come il Padre eterno è onnipotente, così il Figlio coeterno è onnipotente, e se è onnipotente, certo è onnitenente. Sarebbe appunto questa la traduzione letterale, se volessimo rendere con proprietà il greco παντοκράτωρ, che i latini non avrebbero tradotto onnipotente, mentre παντοκράτωρ si-

gnifica onnitenente, se non avessero sentito i due termini come sinonimi»).

6-7. *non post innumerabilia spatia temporum*: abbozzo della meditazione sul tempo, ved. *Conf.* XI, X 12 sgg.

XVI 22, 1-2. *palato non sano poena est et panis*: cfr. in *Iohannis evangelium tractatus* 7, 2 *Invitavit enim nos ad evangelium suum; et ipse cibus noster est, quo nihil dulcius, sed si quis habet palatum sanum in corde* («Ci ha invitato al suo Vangelo, ed egli è il nostro cibo, di cui niente è più dolce, purché abbiamo sano il palato del cuore»); *Serm.* CLIII 10 *Multo melior est et suavior veritas, sed sanis suavis est panis* («Molto migliore e più dolce è la verità, ma per chi è sano il pane è dolce»); *Trin.* V 16, 17 *Sic etiam cum iratus malis dicitur (Deus) et placidus bonis, illi mutantur, non ipse: sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua* («Così anche quando diciamo che Dio è irritato con i cattivi e amabile con i buoni, sono essi che cambiano, non lui: come la luce è dolorosa per gli occhi malati e dolce per quelli sani, ma sono gli occhi che cambiano, non la luce»). Theiler 1933, p. 61, segnala anche *Civ.* XXII 2, 1 e *Serm.* CXLII 4, e propone un parallelo con la formula di Porfirio, ad *Marcellam* 18 Οὐ χολωθέντες οὖν οἱ θεοὶ βλάπτουσιν, ἀλλ' ἀγνωσθέντες («gli dei nuociono non quando sono adirati ma quando sono ignorati»).

7. *Et quaesivi quid esset iniquitas*: il male morale, il peccato, così < come il male fisico, non ha niente di sostanziale: è una degradazione ontologica. In *Civ.* XII 7, Agostino preciserà che non occorre cercare la causa efficiente della cattiva volontà: *Non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio, sed defectio. Deficere enim ab eo quod summe est ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam* («Questa causa non è efficiente ma deficiente, non è una forza produttiva ma mancanza di essa. Allontanarsi infatti da ciò ch'è l'essere sommo per avvicinarsi a ciò che possiede l'essere in grado minore, questo significa cominciare ad avere cattiva volontà»). Secondo il *de libero arbitrio* (II 18, 47 sgg.), la volontà è un bene medio: essa corrisponde alla posizione mediana dell'anima (ved. sopra, nota a VII, VII 11, 27-8, ed è chiamata a una scelta fondamentale tra ciò che le è superiore e ciò che le è inferiore; essa realizza la finalità che le è propria con l'acquistare quei grandi beni che sono le virtù, le quali assicurano la rettitudine morale (*virtutes quibus recte vivitur*: II 19, 50); poiché è per operare e vivere in rettitudine che essa ci è stata data (*Sine illa homo recte non potest vivere*: I 1, 3; cfr. 2, 4-5; 18, 48-19, 50; 20, 54). Essa si schiude in libertà vera unendosi al bene immutabile, che assicura la felicità (II 19, 52); si degrada, al contrario, allontanandosi dal bene immutabile e universale per rivolgersi verso beni particolari, esteriori o inferiori (*sed malum sit aversio eius ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona*). L'aggettivo *detorta* riattiva il

senso concreto, visivo, della *perversitas*: il rovesciamento, il capovolgimento che sovverte l'ordine. Cfr. *de vera religione* 34, 63 *Quare ista perversitas corrigenda est, quia, nisi fecerit quod sursum est deorsum et quod deorsum est sursum, regno caelorum aptus non erit* («Per ciò bisogna correggere questa perversione, perché, se uno non avrà posto in basso ciò che è in alto e in alto ciò che è in basso, non sarà idoneo per il regno dei cieli»). Secondo A. Solignac, in *BA* XII, pp. 106-7 e 688, il tema è prossimo a quello che Plotino affronta all'inizio del suo trattato sulle tre ipostasi che sono principî (*Enn.* V 1, 1, 4-8): Ἄρχῃ μὲν οὖν αὐταῖς (ταῖς ψυχαῖς) τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. Τῷ δὲ αὐτέξουσιν ἐπειδὴ περ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι πολλῷ τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχρημένοι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημένοι ἡγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκεῖθεν εἶναι («Il principio del male per le anime è l'audacia, la generazione, la prima alterità e la volontà di appartenere a sé stesse. Sembrando molto contente del loro libero arbitrio, usarono della spontaneità del loro movimento per correre in direzione opposta (a Dio) e, arrivate al punto più lontano, ignorarono che esse venivano di là»). Agostino ha descritto il processo della caduta in maniera suggestiva in *Serm.* CXLII 3 *Revocatur ad se anima quae ibat a se. Sicut a se ierat, sic a Domino suo ibat. Se enim respexerat, sibi que placuerat, suaeque potestatis amatrix facta fuerat. Recessit ab illo et non remansit in se; et a se repellitur et a se excluditur et in exteriora prolabitur* («Viene richiamata a sé l'anima che si allontanava da sé. Allontanatasi da sé, si allontanava dal suo Signore. Si era contemplata, si era piaciuta, aveva amato il suo potere. Si è allontanata da lui e non è rimasta in sé: così viene scacciata ed esclusa da sé e precipita nell'esteriorità»). Ved. a questo proposito A. Solignac, *L'existentialisme de saint Augustin*, «Nouvelle Revue Theologique» LXXX 1948, pp. 3-19. L'anima, allontanandosi da Dio, rifiuta il bene che ha dentro, si vuota, in qualche modo, e rigurgita all'esterno. Agostino s'ispira qui, come spesso fa, a *Eccli.* 10, 9-15, per schizzare una sorta di fenomenologia del peccato; ved. *de musica* VI 13, 40; *de libero arbitrio* III 25, 76; *Trin.* XII 9, 14; *de Genesi ad litteram* XI 15, 19; *Civ.* XIV 13, 1; in *Iohannis evangelium tractatus* 25, 15; cfr. W.M. Green, *Initium omnis peccati superbia. Augustine on Pride and the First Sin*, «University of California Publications in Classical Philology» XIII 1949, pp. 407-31. L'orgoglio, forza d'apostasia che allontana da Dio, fa perdere all'anima il suo essere interiore, ed essa si vuota e si spande all'esterno. Ved. *de musica* VI 13, 40 *Non potuit autem melius demonstrari quid sit superbia, quam in eo quod ibi dictum est: "quid superbit terra et cinis? quoniam in vita sua proiecit intima sua"* (*Eccli.* 10, 9-10). *Cum enim anima per se ipsam nihil sit – non enim aliter esse commutabilis et pateretur defectum ab essentia – cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est a Deo sit, in ordine suo manens ipsius Dei praesentia*

vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est in extrema progredi et, ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extrema, quid aliud est quam intima proticere, id est longe a se facere Deum, non locorum spatio, sed mentis affectu? («Non si può meglio chiarire il concetto di superbia che in questo passo dove vien detto: "Perché insuperbisce la terra e la cenere? per aver gettato via durante la sua vita la sua interiorità". Infatti l'anima per sé è un non essere – altrimenti non sarebbe mutevole e non subirebbe mancanza del proprio essere –. Poiché dunque per sé è un non essere e tutto ciò che in lei è essere le viene da Dio, quando si conserva nella sua dignità, viene vivificata dalla presenza di Dio nell'intelletto e nella coscienza. Perciò ha questo bene nella sua interiorità; e gonfiarsi per la superbia significa riversarsi nell'esteriorità e, per così dire, svuotarsi, cioè ridursi sempre più al nulla. Riversarsi nell'esteriorità che altro significa se non gettar via la propria interiorità, cioè allontanare Dio da sé non nello spazio ma nella disposizione dell'animo?»). L'enfiamento dell'anima, causato dall'orgoglio, è analogo al gonfiarsi in volume dei corpi: cfr. nota a I 2, 31 e soprattutto J.-L. Cherlonneix, «L'indécence de l'espace», in *Saint Augustin* (dossier conçu et dirigé par P. Ranson), Paris s.d. (1988), pp. 153-74. Ved. anche Du Roy 1966, p. 84, nota 3.

XVII 23, 1-2. *Et mirabar quod iam te amabam, non pro te phantasma:* Agostino ritiene di avere ormai raggiunto il vero Dio, e non più un'illusione o un idolo; cfr. XVII 23, l. 2 ... *et non stabam frui Deo meo:* ciò che ancora gli manca non è più la certezza, ma la stabilità. Cfr. VIII, I 1: *nec certior de te sed stabilior in te esse cupiebam.*

5. *mecum erat memoria tui:* cfr. alla fine del paragrafo (l. 31): *non mecum ferebam nisi amantem memoriam.* In *Conf. X, XXIV 35*, al termine della sua indagine sul contenuto della memoria, Agostino professa di non aver trovato Dio fuori della sua memoria: *Nam ex quo te didici, non sum oblitus tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te* («Da quando ti ho conosciuto, non ti ho dimenticato. Quando infatti ho trovato la verità, allora ho incontrato il mio Dio, che è verità, e da quando l'ho conosciuto, non l'ho dimenticato. Perciò da quando ti ho conosciuto, tu rimani nella mia memoria, e là io ti trovo, quando mi ricordo di te e gioisco in te»). Secondo L. Cilleruelo e J. Morán, Agostino designerebbe in tal modo un «abito naturale e inconscio» che sarebbe l'*a priori* della conoscenza e coinciderebbe con la presenza di Dio nel profondo dell'anima. Questa tesi è stata criticata da G. Madec, *Pour et contre la "memoria Dei"*, «REAug» XI 1965, pp. 89-92: non intendevo certo negare in que-

st'articolo che la teoria agostiniana della conoscenza sia fondata sulla presenza di Dio allo spirito – «l'immutabile e vera eternità della Verità al di sopra della mia mente mutabile», come dice Agostino qualche riga dopo – ma osservavo che la locuzione *memoria Dei* designa di norma il ricordo attivo di Dio. Cfr. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1949, p. 139: «divenire consci di questa presenza, permanente anche se troppo raramente avvertita, è proprio ciò che Agostino chiama ricordarsi di Dio».

5-6. *esse cui cohaererem*: cfr. *Conf.* VII, X 16, ll. 15-6 *tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem*, e nota a VII, X 16, 15.

14. *quaerens unde iudicaret*: Solignac XIII 1962, p. 628, nota 1, segnala «che questa "Verità immanente e trascendente allo spirito" non dà all'intelligenza un contenuto di nozioni ma bensì una regola nei giudizi di valore»; ed egli rinvia a E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1949, p. 113 sgg., e a V. Warnach, *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus*, in *AM* I, pp. 429-50.

16-7. *Atque ita gradatim*: Du Roy 1966, p. 87, osserva che «l'ascesa qui descritta è progressiva (*gradatim*)» e ritiene perciò quest'esperienza diversa dalla prima, descritta a X 16, che era «una rivelazione folgorante».

22-3. *abduxit cogitationem a consuetudine*: L. Verheijen (*CCh*, S.L., XXVII, p. 107) rimanda a Cicerone, *Tusc.* I 38. Ved. anche *de ordine* I 1, 3.

24. *turbis phantasmatum*: ved. VII, I 1, l. 16 *adversus omnia phantasmata mea* e nota a VII, I 1, 16.

28-9. *et pervenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus*: cfr. il racconto della contemplazione di Ostia, *Conf.* IX, X 24.

32-3. *quae comedere nondum possem*: cfr. VII, X 16, ll. 19-20 *cibus sum grandium*.

XVIII 24, 1. *Et quaerebam viam*: ha inizio qui la seconda sezione della seconda parte del libro VII (ved. Introduzione, pp. 166 e 169 sgg.): la riflessione sulla persona del Cristo mediatore e pertanto sull'essenza stessa del cristianesimo confrontato al platonismo. 1 *Ep. Ti.* 2, 5 è uno dei testi riguardanti il Cristo che Agostino ha citato più spesso (più di centotrenta volte): ved. G. Remy, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin*, Lille 1979; A. Verwilghen, *Théologie et spiritualité*, Paris 1985, pp. 269-84.

5. *Ego sum via... vita*: è l'unica citazione di *Ev. Io.* 14, 6 nelle *Confessioni*, ma è importante; ved. IX 13, l. 3 *via humilitatis*; XX 26, ll. 22-3 *viam ducentem ad beatificam patriam*. Ved. M.-F. Berrouard, «Saint Augustin et le mystère du Christ Chemin, Verité et Vie. La méditation théologique du *Tractatus* 69 in *Iohannis Evangelium* sur

Io. 14, 6a», in *Collectanea Augustiniana, Mélanges T.J. Van Bavel*, 1991, pp. 431-49.

5-6. *cibum, cui capiendo invalidus eram*: cfr. X 16 e XVII 23. Ved. nota seguente.

7. *ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua*: cfr. in *Iohannis evangelium tractatus* 98, 6. Il Cristo, in quanto Verbo di Dio, è il pane degli angeli (Ps. 77, 24); egli s'è fatto uomo perché l'uomo possa nutrirsi di questo pane (En. ps. XXIII, S. 1, 6). Ved. G. Madec, «Pannis angelorum», in *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, pp. 818-29; Id., *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989, p. 156 sgg.

8-9. *Non enim tenebam Deum meum Iesum humilis humilem*: l'umiltà è la virtù specifica del cristiano (cfr. P. Adnès, *L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin*, «Revue d'Ascétique et de Mystique» XXVIII 1952, pp. 208-33; O. Schaffner, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Würzburg 1959) perché l'essenza stessa del cristianesimo è il mistero dell'umiltà del Verbo (Conf. VIII, II 4). Cfr. *Serm. CXVII 17 Vis capere celsitudinem Dei? Cape prius humilitatem Dei* («Vuoi comprendere l'altezza di Dio? Comprendi prima l'umiltà di Dio»); *Serm. CXLII 2* (su *Ego sum via...*): *Via Christus humilis... Quae enim causa humilitatis Christi, nisi infirmitas tua...* («Cristo è via umile... Quale la causa dell'umiltà di Cristo se non la tua debolezza...»); *Serm. CCXCII 4 Mira autem in ipsa Domini humilitate medicina* («Meravigliosa la medicina che consiste proprio nell'umiltà di Cristo»).

14. *sanans tumorem*: cfr. note a I 2, 31; VII 11, 36-7.

16. *infirmam divinitatem*: abbiamo qui, come più sopra (II. 8-9) < *Deum meum... humilem*, un'espressione di ciò che si chiama in teologia scolastica la «comunicazione degli idiomi», figura di stile secondo la quale, in virtù dell'unità della persona di Dio-uomo, le proprietà della natura umana sono attribuite alla natura divina e viceversa. Ved. T.J. Van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg 1954, pp. 57-73.

16-7. *ex participatione tunicae pelliciae*: Gen. 3, 21: «Jahvè Dio fece all'uomo e alla donna tuniche di pelle e di esse li rivestì». La tunica di pelle è il simbolo della mortalità, conseguenza del peccato; ved. *de Genesi contra Manichaeos* II 21, 32; Conf. XIII, XV 16 *tu scis quem admodum pellibus indueris homines, cum peccato mortales fierent* («tu sai in che modo hai rivestito gli uomini di pelle quando diventarono mortali a causa del peccato»); En. ps. CIII, S. 1, 8; *Serm. CCCLXII 11*; J. Pépin, «Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêtue», in *AM I*, pp. 293-306 (= *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, Paris 1987, pp. 137-65); P.F. Beatrice, «Le tuniche di pelle. Antiche letture di "Gen." 3, 21», in *La tradizione dell'enkrateia*, Roma 1985, pp. 433-82.

XIX 25, 1. *Ego vero aliud putabam*: dopo la breve presentazione generale del mistero del Cristo e della sua azione salvifica, fatta nel paragrafo precedente, Agostino confessa di esser stato vittima, sulla personalità del Cristo, d'un errore passeggero. L'andamento del racconto qui è perciò analogo a quello della scoperta dei *libri platoniorum* (IX 13-X 16). Agostino si rappresenta il Cristo come un uomo di eminente saggezza (adozionismo); non capisce il mistero del Verbo fatto carne (in termini teologici: l'unione ipostatica delle nature divina e umana nella persona del Cristo). Tuttavia, egli ha abbandonato la rappresentazione manichea di un «Cristo mitico» (*contra Faustum* XX 15 *Christus vester phantasmaticus*) descritta in *Conf.* V, X 20; crede al Cristo dei Vangeli (*ex his quae de illo scripta sunt*): uomo nel pieno significato della parola (corpo, anima e spirito), che ha vissuto una vera vita d'uomo. Agostino conosce anche l'immutabilità del Verbo e cerca di capire come questo Verbo abbia potuto unirsi all'uomo Gesù; se lo spiega in senso adozionista, che tacerà più tardi (qui a l. 34 a *Photini falsitate*) di «fotiniano». Alipio, dal canto suo, attribuisce alla Chiesa cattolica una cristologia «apollinarista» (ved. nota seguente); ed è ciò a frenare il suo slancio verso la fede cattolica. Si avverte qui una chiara eco delle conversazioni tra i due amici; essi non sono, o non sono più, allo stadio d'una semplice adesione fideistica a ciò che è oggetto di fede per la Chiesa, ma riflettono sul modo in cui occorre concepire l'unione del Verbo all'uomo Gesù. Il fatto è che è intervenuta, attraverso la lettura dei *libri platoniorum*, la scoperta dell'immutabilità del Verbo, e di conseguenza una difficoltà a concepire l'unione della divinità immutabile con l'umanità mutevole. La concezione adozionista aveva il vantaggio di ammettere tanto l'immutabilità di Dio quanto l'autenticità della natura umana di Gesù; ma aveva il non lieve inconveniente di misconoscere il mistero dell'Incarnazione del Verbo, e di ridurre pertanto la personalità di Gesù a quella di un uomo di eminente saggezza. Occorre attribuire a quest'errore un'origine precisa? Secondo P. Courcelle (*Saint Augustin "photinien"* à Milan, «Rivista di Storia Religiosa» I 1954, pp. 63-71; Courcelle 1963, pp. 33-42 [*Les "Libri platoniorum" et la "Philosophie des Oracles"*]), essa sarebbe dovuta all'influsso di Porfirio. Secondo Solignac XIII 1962, pp. 693-8 (*La christologie d'Augustin au temps de sa conversion*), «non sembra che essa provenga da Porfirio, poiché si dovrebbe in tal caso ammettere che Porfirio credesse alla nascita del Cristo da una vergine, il che appare poco probabile; se ciò fosse stato, ne sarebbe rimasta traccia presso gli autori cristiani che ci hanno serbato i frammenti della *Filosofia degli oracoli*. Agostino la trae pertanto da un'altra fonte, verosimilmente un fotiniano che viveva allora a Milano e di cui non distingue ancora la dottrina da quella professata dai cattolici» (p. 694). La questione della nascita del Cristo da una vergine non mi pare decisiva. È vero

che in *Civ. X* 29, 2 Agostino avanza l'ipotesi che i discepoli di Porfirio potessero essere prevenuti contro questo miracolo: *An forte vos offendit inusitatus corporis partus ex virgine?* («O forse vi scandalizza l'esser nato da una vergine, parto inusitato per il corpo?»); ma vi è una risposta già pronta, che dovrebbe addirsi a spiriti impregnati della tematica dell'«uomo divino»: *Neque hoc debet offendere, immo potius ad pietatem suscipiendam debet adducere, quod mirabilis mirabiliter natus est* («Ma questo non dovrebbe scandalizzare, anzi dovrebbe spingere a maggiore devozione, poiché chi è mirabile è nato mirabilmente»). Cfr. L. Bieler, Θεῖος ἀνὴρ. *Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1935-36 (ved. p. 24: *Verkündigung der Geburt*); Madec 1970, p. 106 sgg.; Id., *Le Christ des païens d'après le "De consensu evangelistarum" de saint Augustin*, «RechAug» XXVI 1992, pp. 3-70. Mi sembra verosimile che Agostino sia stato illuminato sul mistero del Verbo fatto carne da Simpliciano; ved. nota a VII, IX 13, 7.

25. *Alypius autem*: troppo spesso si sbaglia nel presentare Alipio < come partigiano dell'apollinarismo, contrariamente al senso ovvio del testo di *Conf. VII, XIX* 25; è il caso di F. Cayré, *Le Christ dans les Confessions*, «L'Année Théologique Augustinienne» XIII 1953, pp. 244-5; di Solignac XIII 1962, p. 698 (*L'apollinarisme d'Alypius*); di Du Roy 1966, p. 92; di Mandouze 1968, p. 509, nota 4. Quest'errore è stato denunciato da R.J. O'Connell, *Alypius "Apollinarianism" at Milan*, «REAug» XIII 1967, pp. 209-10: Alipio non era affatto «apollinarista» senza saperlo; al contrario, egli attribuiva alla Chiesa cattolica una cristologia «apollinarista» ed era questo a frenare il suo slancio verso la fede cattolica. Ma la rettifica di O'Connell tarda a essere ratificata dagli studiosi, a giudicare dall'esitazione di A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I*, trad. it. Brescia 1982, p. 769 sgg., e dall'ignoranza (su questo punto) di H.R. Drobner, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus*, Leiden 1986, p. 159.

30-3. *Sed postea... aliquanto posterius*: i due avverbi significano, evidentemente, che Alipio è stato illuminato qualche tempo prima di Agostino; senza fornirci gli ulteriori dettagli che potremmo auspicare, indicano relazioni, conversazioni nel corso delle quali i due amici furono informati della dottrina cattolica riguardante la persona del Verbo incarnato.

30-4. *haereticorum apollinaristarum... a Photini falsitate*: dal punto < di vista generale della storia del dogma, l'eresia di Apollinare di Laodicea (morto intorno al 390) si rifà alla cristologia *Logos-Sarx* e quella di Fotino di Sirmio (morto intorno al 370) alla cristologia *Logos-Anthropos*, secondo le categorie utilizzate da A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I*, trad. it. Brescia 1982, pp. 558 sgg., 607 sgg. A beneficio di un'unità integrale del Cristo, Apollinare pensa che la sua natura umana sia incompleta, e cioè priva di anima (il

nous). Per Fotino al contrario, stando alle scarse notizie che possediamo, il Cristo sarebbe stato un uomo puro e semplice – seppure dalla nascita miracolosa – dotato dal Padre di un potere speciale e alla fine accettato come Figlio. In questo modo, la cristologia *Logos-Anthropos* implicherebbe un rifiuto dell'Incarnazione. Sul modo in cui Agostino comprese l'eresia di Apollinare, ved. M.-F. Berrouard, in *BA* LXXII, pp. 765-7; su ciò che Ambrogio e Agostino dicono dell'eresia di Fotino, ved. Madec 1970, p. 111 sgg. *conlaetatus et temperatus est*: secondo Mandouze 1968, p. 509, nota 4, «si spiegherebbe male il prefisso reiterato dei due verbi se la frase non intendesse fare allusione alla simultaneità della "conversione" di Alipio e della "conversione" di Agostino a Milano». Agostino usa volentieri il verbo *conlaetari* per esprimere una gioia condivisa (cfr. *Conf.* VIII, II 5; III 6; IX, III 6) ed è anche, secondo il *Thesaurus Linguae Latinae* (IV, Lipsiae 1906-09, col. 646) un testimone privilegiato dell'impiego di *contemperare* in senso figurato (*translate cum dativo, i.q. accomodare, aequare*) con sostantivi astratti paragonabili a *fidei* (cfr. *Thesaurus Augustinianus* cit., p. 7145). Notiamo l'immagine del temperamento visivo in *En. ps.* XCIX 5 *Ille qui caecus dicitur, quia extinctum est ibi quod contemperari solet luci cuncta vestienti* («Il cieco ha spento l'organo che gli permetterebbe la percezione della luce che tutto ammantava») e in *Serm.* LII 16 *et sensisse adhuc contemperari non posse aciem mentis suae luci sapientiae Dei* («ed essersi accorto che lo sguardo della mente non può adattarsi alla luce della sapienza di Dio»). Il problema qui è sapere se Alipio, quando contemperò il suo spirito alla fede cattolica, si sia rallegrato con Agostino o con la *catholica*. Non vedo alcuna ragione grammaticale per preferire la prima soluzione alla seconda. Ma va anche detto che l'una non esclude l'altra, poiché Agostino dovette rallegrarsi sia con Alipio, sia con la *catholica*, ed essere soddisfatto di ricevere conferma sull'opposizione di quest'ultima alla cristologia apollinarista senza per questo essere già necessariamente consapevole del proprio errore.

XX 26, 1. *Sed tunc lectis platonicorum illis libris*: si tratta qui verosimilmente di un richiamo all'esperienza descritta a X 16 e non di un nuovo «tentativo di estasi»: è l'opinione di A. Solignac, *Augustinus Magister*, «Archives de Philosophie» IX 1955, p. 93, nota 1, ripresa da Du Roy 1966, p. 92, nota 1.

5. *certain esse te et infinitum esse*: ved. sopra, V 7 e XIV 20. Cfr. E. < Gilson, *L'infinité divine chez saint Augustin*, in *AM* I, pp. 569-74: «Agostino era ormai certo che Dio è infinito senza essere purtuttavia sparso attraverso luoghi sia infiniti, sia finiti» (p. 570). Si tratta di un'infinità di potenza e non d'estensione, come Agostino precisa nell'*Ep.* CXVIII 24 *Item Anaxagoras sive quilibet, si mentem dicit ipsam veritatem atque sapientiam, quid mihi est de verbo cum homine conten-*

dere? Manifestum est omnium rerum descriptionem et modum ab illa fieri, eamque non incongrue dici infinitam, non per spatia locorum, sed per potentiam, quae cogitatione humana comprehendere non potest... et aliter totum dicitur quod incorporeum est, quia sine finibus locorum intelligitur, ut et totum et infinitum dici possit, totum propter integritatem, infinitum quia locorum finibus non ambitur («Allo stesso modo, se Anassagora o qualsiasi altro chiama intelletto la verità stessa e la sapienza, perché dovrei far questione di parole con un simile uomo? È chiaro infatti che la disposizione e la misura di tutte le cose è opera di quella, che non senza ragione è detta infinita, non perché estesa negli spazi ma per la sua potenza incomprensibile alla mente umana... e in altro modo si definisce tutto ciò che è incorporeo perché lo si intende senza limiti spaziali, così che può essere definito tutto e infinito, tutto per l'interezza, infinito perché non è spazialmente circoscritto»). Cfr. Plotino, *Enn.* III 8, 8; Porfirio, *Sent.* 40 οὐσίαν ἐν ἑαυτῇ κατὰ δύναμιν ἀπειρον («essenza in sé potenzialmente infinita»).

6. et vere te esse, qui semper idem ipse esses: ved. Solignac XIV 1962, pp. 550-1 (*Idipsum*).

10. Garriebam plane quasi peritus: cfr. *Conf.* IX, 11 et garriebam tibi. Può scorgersi qui la testimonianza del fatto che Agostino «attraversò alcune settimane di entusiasmo neoplatonico, che insidiarono la sua conversione cristiana (Courcelle 1963, p. 42, nota 2). Sul gioco di parole *peritus* - *periturus*, cfr. *En. ps.* CI, S. 1, 1 *Nonne et periti, nisi illo subveniente, utique perituri?* («Non forse periti, destinati certo a perire, se egli non li avesse soccorsi?»).

13-5. Ubi enim... *Christus Iesus?*: cfr. 1 *Ep. Cor.* 8, 1 e 3, 11. Cfr. anche *Serm.* LXIX 4 *Para te videre sublimiter a quo visus es misericorditer. Sed, quia magnum fastigium est, de fundamento cogita. Quo, inquis, fundamento? Disce ab illo quoniam mitis est et humilis corde. Hoc in te fodi fundamentum humilitatis et pervenies ad fastigium caritatis* («Preparati a vedere in modo sublime colui dal quale sei stato visto in modo misericordioso. Ma poiché la vetta è alta, rifletti al fondamento. Quale fondamento? tu dici. Impara da lui che è mite e umile di cuore. Scava in te questo fondamento di umiltà e arriverai al vertice della carità»). Sull'interpretazione agostiniana di 1 *Ep. Cor.* 3, 11-5, ved. *de fide et operibus* 15, 14-16, 27.

20-1. *inter praesumptionem et confessionem*: si ritrova qui l'opposizione di orgoglio e umiltà su cui è imperniata tutta la seconda parte del libro VII; ved. Introduzione, pp. 166 e 169 e la nota seguente.

22-3. *viam... patriam*: i platonici hanno avvistato la patria dove andare e hanno contribuito a che anche Agostino la scorgesse; ma non hanno riconosciuto la via che porta a essa, e non hanno potuto mostrarla ad Agostino; al contrario, hanno rischiato di fargliela smarrire senza appello. Il tema combina l'immagine plotiniana della patria diletta verso cui fuggire (*Enn.* I 6, 8; ved. Henry 1934, pp. 107-9) e il

detto di Gesù: «Io sono la Via, la Verità e la Vita» (*Ev. Io.* 14, 6). Secondo Du Roy 1966, pp. 96-7: «La patria felice è quanto Plotino gli ha fatto intravedere di Dio, la via è il Cristo. Questo schema rappresenta una struttura fondamentale della teologia di Agostino. Crediamo che essa sia nata dall'esperienza stessa della conversione, e cioè da quella successione cronologica che gli ha fatto scoprire la nozione della Trinità cristiana in Plotino e solamente in seguito la necessità dell'Incarnazione come via d'umiltà verso Dio». O. Du Roy analizza poi (pp. 98-105) vari testi importanti sul tema della patria e della via: *Doctr.* I 10, 10-12, 12; *Serm.* CXLI 1, 4; in *Iohannis evangelium tractatus* 2, 3-4; *Civ.* X 29 e XI 2. Ritengo, come O. Du Roy, che l'esperienza della conversione abbia giocato un ruolo decisivo nella successiva riflessione di Agostino sulla Trinità e sull'Incarnazione; ma si deve comprendere che il tema della patria e della via è incluso nell'opposizione di orgoglio e umiltà, della presunzione e della confessione; antitesi che davvero costituisce «l'intento fondamentale del racconto che occupa la seconda parte del libro VII» delle *Confessioni* (Du Roy 1966, p. 61). In effetti, se è vero che Agostino accorda ai platonici (IX 13-4) e a sé stesso in quanto lettore dei loro libri (X 16-XVII 23) una conoscenza autentica di Dio e del suo Verbo, tuttavia non si mostra meno preoccupato di denunciare in essi (IX 14-5) e in sé stesso (XVIII 24 e XX 26) l'orgoglio e la presunzione che rovinano l'impresa. Se nell'avergli fatto scoprire in successione il neoplatonismo e la grazia Agostino riconosce un favore della Provvidenza, non è per giustificare una teoria secondo cui la conoscenza della Trinità è possibile senza il Verbo incarnato, ma per insistere sul fatto di avere scoperto, con la grazia di Dio, anche le insufficienze e i pericoli del neoplatonismo. Il tema della patria e della via non va dunque considerato ultima istanza: è l'atteggiamento verso la *via humilitatis* a essere decisivo.

26. *a solidamento pietatis*: l'espressione è unica nelle opere di Agostino. Gli impieghi di *solidamentum* sono rari: *Conf.* XIII, XV 16; *Trin.* X 14; *En. ps.* XXXII, en. 2, 2; *En. ps.* XCVIII 3; *Serm.* CCXXIX U 1; CCCL 3; CCCLXXVII 1 (*Thesaurus Augustinianus* cit., p. 40838).

XXI 27, 1-2. *arripui venerabilem stilum spiritus tui*: ved. J.J. O'Meara, «Arripui, aperui et legi», in *AM* I, pp. 59-65. Cfr. *Conf.* X, I 1 in *stilo autem meo coram multis testibus; contra Cresconium* I 16, 20 *quid enim hoc stilo apostolico uberius et ornatius; En. ps.* LXVII 38 *Usitatum est autem in latino eloquio ut scriptura stilus vocetur, quod stilo fiat*. Secondo Du Roy 1966, p. 93, nota 2, che riporta l'opinione di U. Riedinger, *Zur Auffassung von Conf.* 7, 21, «Münchener Theologische Zeitschrift» II 1951, pp. 431-4, «*venerabilem stilum Spiritus tui* è apposizione di "Paolo" come *prae ceteris apostolum*».

5. *et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum*: P. Courcelle (*Le visage de Philosophie*, «Revue des Études Anciennes» LXX 1968, pp. 110-20) ha dimostrato che Agostino reimpiega qui la pagina autobiografica del *contra Academicos* II 2, 5. Egli ritiene che non si debba tenere alcun conto della «differenza tra *facies* e *vultus* che pretendono di stabilire i teorici» come Isidoro di Siviglia, *Differentiae* I 589 *Facies est naturalis oris habitus immutabilis, vultus vero pro rerum ac temporum qualitate varius et mutabilis, et secundum affectionem animi modo laetus, modo tristis* («La *facies* è l'aspetto stabile del volto al naturale, invece il *vultus* è vario e mutevole in relazione alle contingenze delle cose e dei tempi, ora lieto ora triste a seconda dello stato d'animo»). Bisogna tuttavia notare che Agostino pone qui l'accento sull'unità coerente delle Scritture che ha appena scoperto, mentre in precedenza (quand'era manicheo) vi scorgeva solo disaccordo e contraddizione. Nei *Soliloquia* II 20, 35 si riscontra un impiego analogo di *facies*: *cum illa facies veritatis una et immutabilis maneat*. Ved. anche Cicerone, *Off.* I 5, 15 *formam quidem ipsam... et tamquam facie honesti*, e Seneca, *Ep.* 66, 7 *haec (virtutis) facies, si sub unum veniat aspectum et semel tota se ostendat*.

8-9. *non solum id quod videt sed etiam ut videat*: ved. sopra, X 16, ll. 15-6 *ut viderem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem* («affinchè vedessi che c'era da vedere, ma io non ero ancora in grado di vedere»); XVII 23, ll. 5-6 *esse cui cohaererem, sed nondum me esse qui cohaererem* («un essere a cui dovevo aderire, anche se io non ero ancora in grado di aderirvi»).

9-10. *quid enim habet quod non accepit?*: occorre qui ricordare che nel rispondere alla domanda di Simpliciano su *Ep. Rom.* 9 Agostino era stato indotto a riconoscere «la verità limpidissima di ciò che dice l'Apostolo: "Chi ti discerne? Cos'hai, che tu non abbia ricevuto?"» (1 *Ep. Cor.* 4, 7)» (*Retractationes* II 1, 1); cfr. *ad Simplicianum* I, quaestio 2, 9. L'interpretazione della sua conversione deve probabilmente molto a questa scoperta.

11-2. *et qui de longinquo videre non potest, viam tamen ambulat*: cfr. *Trin.* IV 15, 20; ved. anche in *Iohannis evangelium tractatus* 2, 2-4.

18-9. *antiquo peccatori, praeposito mortis*: si tratta del diavolo, < qualificato in *Apoc.* 12, 9 e 20, 2 «antico serpente». Cfr. *Serm.* CCXCIV 15 *si primum peccatorem quaeris, vide diabolum*. Egli è il «principe di questo mondo» (*Ev. Io.* 12, 31; 14, 30; 16, 11), e cioè «il principe di tutti i peccatori e il preposto alla morte» (*de libero arbitrio* III 10, 29; cfr. *de natura et gratia* 24, 26; *Ep.* CLXIV 5 e 19; *Serm.* CCLXIII 2; *En. ps.* XXIX, en. 2, 11; *En. ps.* L 9; *En. ps.* CXLII 8). Sul problema dei «diritti» del demonio e del «riscatto» ved. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, Paris 1933³, pp. 46-

55; G. Madec, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989, pp. 145-6.

26-7. *Hoc illae litterae non habent*: ripresa di formule enumerative analoghe a quelle di IX 13-4 (*non ibi legi*), per sottolineare, ancora una volta, la specificità della religione cristiana rispetto alla filosofia platonica.

35. *Abscondisti enim haec a sapientibus*: questa citazione, già presente a IX 14, unifica la seconda parte del libro VII e ne indica così l'intenzione profonda; ved. Introduzione, pp. 165-6.

38. *per invia*: la formula è unica nelle opere di Agostino (*Thesaurus Augustinianus* cit., p. 24355). In *Trin.* IV 12, 15 Agostino presenta il diavolo come mediatore di morte, che taglia la strada: *falsus mediator non traiecit ad superiora, sed potius obsidens intercludit viam... ita et nos, non qua venimus, sed per aliam viam in patriam redire debemus, quam rex humilis docuit et quam rex superbus humili regi adversarius obsidere non possit...* («il falso mediatore non trascina alle vette, ma anzi vi pone ostacolo chiudendone l'accesso... così anche noi dobbiamo ritornare alla patria non per dove siamo venuti ma per un'altra strada, quella che ci ha insegnato il re umile e che il re superbo, nemico del re umile, non può precludere»). Egli è qui presentato come capo d'una banda di briganti, gli angeli disertori.

39. *leone et dracone: Hostis ille noster tunc leo fuit, cum aperte saeviebat; modo draco est, cum occulte insidiatur* («Quel nostro nemico fu leone allora, quando incrudeliva apertamente; è serpente ora, quando ci insidia nascostamente» *En. ps.* XXXIX 1; cfr. in *Iohannis evangelium tractatus* 10, 1 e gli altri rimandi indicati in BA LXXI, p. 548, nota 1). Si tratta di un'immagine famosa, su cui ved. A. Quacquarelli, *Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica*, Bari 1973. La trattazione del libro IV del *de Trinitate* sul diavolo, *mediator mortis* (10, 13; 13, 17 sgg.) m'induce a pensare che in questa fine del libro VII delle *Confessioni* come già a IX 15, Agostino abbia in mente le false mediazioni vantate da Porfirio, in particolare nella *Filosofia degli oracoli*. In ciò concordo con J.J. O'Meara, *La jeunesse de saint Augustin*, Paris 1958, pp. 185-201, e *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959, pp. 151-76, discostandomi invece dall'opinione di Du Roy 1966, p. 97, nota 1. Cfr. G. Madec, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Épître aux Romains I*, 18-25 dans *l'oeuvre de saint Augustin*, «RechAug» II 1962, pp. 279-93. Più in generale, ritengo che l'influsso di Porfirio su Agostino, al momento della conversione e nella riflessione posteriore, fino al libro X del *de civitate Dei*, riguardi due temi essenziali: l'ontologia spirituale e la mediazione religiosa.

40-1. *tenere viam... cura caelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur*: Gabillon 1987, p. 445, segnala la reminiscenza da Cicerone, *Mil.* 17 *proinde quasi Appius ille Caecus viam munierit, non qua po-*

pulus uteretur, sed ubi impune sui posterì latrocinerentur; si tratta in questo caso della via costruita (e non solo protetta) dall'imperatore celeste.

43. *miris modis*: questa formula, che esprime la meraviglia di Agostino dinanzi alla sollecitudine della Provvidenza di Dio nei suoi riguardi, ricorre a più riprese nelle *Confessioni*: IV, IV 7; V, VI 10; VII 13; VI, XII 22; VII, XXI 27; X, XL 65; XI, IX 11; XIII, XI 12. Ved. Solignac XIII 1962, pp. 182-4.

Libro ottavo

a cura di Luigi F. Pizzolato

Il libro VIII è forse il più noto e studiato delle *Confessioni*, perché segna il culmine, anche in senso letterario, del processo della «conversione» di Agostino¹. Dire «culmine» significa tenersi lontani da due scorrette interpretazioni²: quella che isola il libro VIII dagli altri, facendone l'unico contenitore della conversione; quella che gli sottrae la conversione, come già conclusa prima. Fin dall'inizio (I 1)³, il libro è collocato nella giusta prospettiva: Agostino dà come acquisite (nel libro VII) le certezze fondamentali della fede cristiana (eternità, spiritualità e incorruttibilità dell'essenza divina; opera mediatrice del Salvatore), ma indica come ostacolo alla pienezza della sua conversione l'incapacità della volontà di adeguare il comportamento alla dottrina. Sicché, dopo la conversione «dell'intelletto» avvenuta nel libro VII, l'VIII sarà dedicato a documentare la conversione «della volontà»⁴, attraverso la narrazione di fatti che si concentrano nei mesi di luglio-agosto del 386. Non è questa, del resto, la prima volta che le *Confessioni* registrano una successione tra momento speculativo e morale⁵.

La caratteristica di questa nuova fase non consiste nell'eliminazione della tensione intellettuale, ma nel disagio dell'intelletto, posto di fronte non a problemi d'ordine speculativo, ma ad abitudini consolidate, che incrostano la volontà e gli impediscono di persuaderla e di condurla all'approdo già intravisto. Questi ostacoli sono rappresentati dall'attrattiva sessuale e dalla vanità della professione retori-

¹ Cfr. Bolgiani 1956, p. 10.

² Cfr. Mandouze 1968, p. 113 sg.

³ Non è da sottovalutare l'importanza dei «proemi» dei libri, ai quali Agostino conferiva il compito di compendiare le caratteristiche, di attuare i collegamenti, di riproporre il piano dell'opera: cfr., p. es., *Ep.* CCXII A.

⁴ Cfr. Courcelle 1968², p. 169.

⁵ Cfr. libri V-VI. Anche in *En. ps.* CVI 4-5, Agostino segnala le varie fasi d'una conversione-tipo (come la sua): cfr. Solignac XIII 1962, p. 156 sg. e nota 1.

ca (I 2). Si tratta, come si vede, di ostacoli relativi, che possono angustiare non un cristiano comune, ma un cristiano particolarmente esigente¹. Tale era però Agostino, che desiderava non solo vivere in modo moralmente corretto, ma arrivare a raggiungere un possesso pieno di Dio (V 10 *fruique te*).

Se gli ostacoli d'ordine intellettuale erano stati prima rimossi con la forza delle argomentazioni logiche, quelli morali saranno eliminati grazie alla forza psicagogica degli eventi e degli esempi². Per questo la struttura del libro VIII è polarizzata attorno a tre episodi: incontro con Simpliciano; incontro con Ponticiano; scena «del giardino», inframmezzati da «ritardi» meditativi ed *exempla* (Mario Vittorino; i «continenti» di Treviri)³.

La visita a Simpliciano, dotto e anziano prete, già maestro di Ambrogio, è il primo nucleo narrativo, le cui risonanze proseguono nella coscienza di Agostino (II 3-V 12). La genericità con cui sono espresse le motivazioni (I 1) e lo svolgimento dell'incontro non rendono perspicue le ragioni profonde che indussero Agostino a visitare Simpliciano. Pierre Courcelle vi vede un Agostino deluso dal fallimento di alcuni suoi precedenti tentativi di visione diretta di Dio (estasi neoplatoniche di Milano: VII, X 16; XVII 23), e quindi teso a ricercare la giusta «via» all'estasi⁴. Di Simpliciano infatti qui si apprezza particolarmente il suo aver perseguito per tutta la vita la *via* del Signore (I 1).

Il tema della «via» significa però per Agostino lo stato di vita più conveniente, sulla scelta del quale si interroga: poteva bastare la via del matrimonio, a cui si sentiva attratto da un legame tenace, o era indispensabile quella della continenza (I 2)? Dire però che solo la scelta tra matrimonio e continenza stesse a cuore allora ad Agostino, sarebbe ridurre la portata di quella crisi e rendere evasiva la stessa risposta di Simpliciano, che a quel preciso problema non fa cenno durante l'incontro. È pur vero che, quando si reca da Simpliciano, Agostino pensa che il celibato sia solo un *melius* (I 2)⁵ e che – a differenza di Alipio – non crede necessaria per il vero cristiano la continenza⁶. Pure è esplicita l'incertezza di Agostino intorno alla scelta di vita; e, tra le strettoie che gli rendono ardua la via del Signore (I 1), è sicuramente da collocare la pratica della continenza.

Non si è forse lontani dal vero se si ritiene che Agostino, il quale, leggendo allora Paolo, vi vedeva il matrimonio ammesso e la conti-

¹ Pellegrino 1956, p. III.

² Sul valore dell'esempio nelle *Confessioni*, cfr. Guardini 1957, p. 262.

³ Cfr. Schmidt-Dengler 1969, pp. 195-208.

⁴ Courcelle 1968², pp. 159-70.

⁵ Come anche più avanti, a VIII, XII 30; X, XXX 41.

⁶ Testard 1970, pp. 267-9.

nenza privilegiata, poté avere il sospetto che l'insuccesso della sua ricerca intellettuale della visione di Dio fosse imputabile alla sua accettazione ancora non totale delle strettoie della strada del Signore, che comportavano la continenza. E, pur ritenendo la continenza non necessaria ai fini della vita cristiana, poteva legittimamente chiedersi – e chiedere a Simpliciano – se essa non fosse invece necessaria a un «sapiente» che, come lui, volesse raggiungere la visione di Dio. Del resto, a quel tempo, Agostino pensava che il fallimento dei tentativi di estasi dipendesse non tanto da una impossibilità ontologica dell'uomo storico, ma da una sua capacità «non ancora» (*nondum*) personalmente raggiunta¹. Questa interpretazione permette di saldare il senso religioso della *continentia*² con il suo ruolo all'interno della ricerca intellettuale (filosofica) della verità; permette di congiungere il problema neoplatonico della via all'estasi con il motivo (paolino) della scelta di vita³.

Dopo un generico accenno alle motivazioni dell'incontro, Agostino si limita a dire che fece a Simpliciano un breve racconto della sua vita (II 3)⁴. Il discorso di Simpliciano sembra non dar risposta ad alcuna richiesta specifica di Agostino, ma comprende il senso profondo della sua condizione spirituale. Egli loda i platonici e sposta il discorso sull'umiltà di Cristo: loda, cioè, la connotazione intellettuale e spirituale della ricerca di Agostino, ma intuisce la necessità di raccorlarla all'umiltà di Cristo (II 3)⁵. Perciò gli propone l'esempio del rettore Mario Vittorino, studioso platonico, che, dottrinalmente già «convertito», aveva esitato a lungo prima di ricevere il battesimo e che l'accoltò infine, dietro insistenze di Simpliciano, il quale gli faceva comprendere la necessità di essere nella Chiesa per potersi dire «cristiano» (II 4).

Non una parola su matrimonio e continenza: Simpliciano avvertiva che vano o indifferente sarebbe stato scegliere l'una via o l'altra se permaneva la tentazione di «godere di Dio senza passare per una Chiesa»⁶, o se restava la convinzione che, per darsi cristiani, bastasse la «conversione dell'intelletto»⁷. Agostino doveva abbandonare la pretesa di cercare Dio attraverso una via solo individualistica e intel-

¹ Cfr. VII, XVII 23 (il *nondum* è ripetuto); si vedano anche le risultanze di Pizzolato 1987, pp. 109-12.

² È particolarmente sottolineato da Testard I 1958, pp. 145-8.

³ Courcelle 1963, p. 537, non vedendo tale collegamento, esclude – contro l'evidenza testuale – che l'incontro con Simpliciano abbia avuto come tema la scelta di vita.

⁴ Così aveva fatto con Ambrogio (V, XIII 23) e così farà nei prologhi del *contra Academicos* e del *de beata vita*.

⁵ Per Starnes 1990, p. 218, la risposta di Simpliciano denoterebbe addirittura non un tentativo di conciliare cristianesimo e platonismo, ma di marcarne la differenza assoluta.

⁶ Nota di Solignac XIII 1962, p. 162.

⁷ Su questa analogia tra Vittorino e Agostino insiste Starnes 1990, p. 218 sg.

lettualistica, la quale, pur riconoscendo in Cristo il vero mediatore, di fatto rifiutava le modalità della sua stessa mediazione, gratuita e universale, che sono riproposte dai segni sacramentali e dalla comunione ecclesiale. Agli occhi di Simpliciano il battesimo non ha quindi il valore di una ratifica esterna e istituzionale d'una interiore scelta cristiana, ma si connette all'essenza stessa della piena conversione cristiana.

Il discorso di Simpliciano – che a questo mira espressamente (V 10) – trova rispondenza in Agostino, che diventa frequentatore assiduo della Chiesa (VI 13). Ma Agostino conserva intatta l'esigenza, tipica d'un intellettuale platonico, di avere un rapporto diretto con Dio (V 10 *gratis colere e frui Deo*): ciò comporta una dedizione totale a quella ricerca (*vacare*)¹, come del resto gli insegnava l'esempio di Vittorino. Per ottenere un rapporto religioso disinteressato, cioè non esposto alla superstizione dello scambio, e per conseguire un possesso beatificante del divino nel tempo, Agostino sente di dover perseguire fino in fondo la via stretta del Salvatore. Proprio per le sue esigenze di «sapiente» è necessaria la liberazione piena e totale dai legami del mondo, che ancora in lui persistevano nelle forme dell'attrattiva sessuale e della carriera professionale, forze residue della consuetudine (V 10-VI 13).

Questi impedimenti vengono incrinati quando agli inizi dell'agosto del 386, mentre continua a leggere Paolo, Agostino prende conoscenza, grazie a un fortuito incontro con Ponticiano, del fenomeno monastico, fiorente anche a Milano, e della conversione alla vita monastica di due funzionari imperiali di Treviri, che abbandonarono improvvisamente, per ispirazione d'una casuale lettura della *Vita Antonii* di Atanasio², una promettente carriera e le nozze imminenti (VI 14-5). Questi esempi, di persone provviste delle sue stesse aspirazioni anche se non del suo livello culturale, gli dimostrano che è possibile vincere le sue indurite abitudini. Ma Agostino avverte dolorosamente che né la raggiunta certezza della bontà della via radicale né gli esempi proposti hanno di per sé la forza sufficiente a farvi aderire la sua volontà (VII 18).

Stando a come viene presentata, l'improvvisa decisione dei «continenti» di Treviri pare frutto d'una mentalità «volontaristica», che scavalca d'un balzo il fosso, mettendo la volontà di fronte al fatto compiuto. Agostino invece, anche quando, come ora, avverte che la sua volontà oppone una resistenza extrarazionale, non le contrappo-

¹ Così si esprime anche a IX, II 4.

² Ph. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978, p. 93 sg., sottolinea l'influsso esercitato nel tardo IV secolo sulle conversioni dalla letteratura di conversione e di rinuncia.

ne solo il volere puro, ma vuole che ragione e volontà procedano sempre di conserva: la sua è veramente la conversione d'un intellettuale dallo spirito critico¹. Così si scatena in lui la crisi drammatica che, dal luogo in cui si svolse – il giardino della sua abitazione milanese –, viene chiamata la «scena del giardino» (agosto 386), durante la quale egli avverte dentro di sé contrastare continenza e consuetudine, senza abbandonare mai, in questa sua partecipazione commossa, il controllo analitico dell'intelligenza (VIII 19-XII 30).

La parte finale del libro VIII è forse la zona delle *Confessioni* più tormentata dalla critica. I vari problemi che la «scena del giardino» ha posto, possono essere ricondotti al rapporto tra storicità e teologizzazione delle esperienze; al rapporto tra realtà, finzione e rappresentazione letteraria.

Il lavoro degli studiosi al proposito viene dettagliatamente documentato nel nostro commento. Qui diremo che un'opera come le *Confessioni*, per sua natura, tende inevitabilmente a rielaborare e a teologizzare le esperienze: correttezza metodologica vuole che il testo non sia visto sempre come una pura descrizione diaristica; ma, d'altra parte, che l'intervento teologizzante non sia giudicato come una deformazione, addirittura intenzionale, della realtà². Che Agostino abbia espresso secondo *Ep. Rom.* 5 e 7³ la contrapposizione, che allora avvertiva esistenzialmente, tra una verità evidente al suo intelletto e le resistenze dell'abitudine, può appartenere a una rilettura successiva dei fatti⁴, ma non significa di per sé travisamento o indizio di insussistenza del fatto, ché anzi una eventuale teologizzazione «in tanto ha valore, in quanto presuppone lo sforzo di fedeltà e di obbiettiva ricostruzione dei fatti accaduti»⁵. Una lettura globale produce anzi l'impressione che «una serie di fatti ben precisi... vi è stata da Agostino, nel culmine della *confessio*, risentita e resa drammaticamente alla luce dell'idea paolina della "liberazione" per la "grazia di Cristo"»⁶. Del resto, non è da escludere che alla luce di Paolo già allora il conflitto non apparisse ad Agostino, se è vero che, dopo l'incontro con Simpliciano (V 11), egli avvertiva (*intellegebam*)

¹ Cfr. Van Bavel 1986, p. 5.

² Cfr. Bolgiani 1956, p. 90.

³ Cfr. A.F.N. Lekkerker, *Römer 7 und Römer 9 bei Augustin*, Amsterdam 1942, il quale peraltro enfatizza l'importanza, pur rilevante, di questi testi paolini nel libro VIII (p. 40). Analogamente P. Fredriksen, *Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox traditions, and the retrospective Self*, «Journal of Theological Studies» n.s. XXXVII 1986, pp. 24, 33 sg., non distingue accuratamente la presenza paolina tra narrazione dell'evento e intervento redazionale.

⁴ Pincherle, *Formazione*, p. 46, rileva che l'estensione degli spunti autobiografici a elementi dottrinali generali avviene in Agostino in coincidenza col sacerdozio.

⁵ Bolgiani 1956, p. 90; Mara 1985, p. 84.

⁶ Bolgiani 1956, p. 81.

che stava avvenendo dentro di lui quel contrasto tra *caro* e *spiritus* che aveva già letto (*legeram*) in Paolo¹. D'altra parte, Agostino è abitudinariamente così scrupoloso da segnalare al lettore quando a una storicità sostanziale del senso (*sententia*) non corrisponde la precisione letterale delle parole (*verba*), con cui l'esprime (XII 28)².

Per attenerci solo al terreno sicuro, possiamo affermare che la vicenda dei «continenti» di Treviri fece nascere in Agostino un confronto tra la repentinità della loro scelta, e la propria difficoltà ad abbracciarla, pur ritenendola esatta e coerente (VII 17); che egli provò odio e vergogna verso la sua indecisione (VII 17-8), la quale aveva l'aggravante d'un superiore grado di cultura e di consapevolezza (VIII 19). Agostino registra con scrupolo il contrasto tra l'assenza di cultura dei due «continenti» e la propria cultura (*doctrina*), raffinata ma *sine corde*, cioè incapace di trasferire le certezze intellettive in scelte vitali (VIII 19). Analoga differenza aveva colto confrontandosi con quell'ubriaco di Milano (novembre 385), felice perché incosciente (VI, VI 9-10). Ma, diversamente che là, sembra che Agostino qui invidi la condizione degli incolti, perché meno condizionati (VIII, VII 18) e più docili alla forza psicagogica degli esempi, che Agostino apprezza, ma che, da intellettuale qual è, non riesce a rendere decisivi, specie se discendono da personaggi intellettualmente inferiori (VIII 19).

Se più tardi, nel momento redazionale delle *Confessioni*, egli diede un'organizzazione teologica al rapporto tra volontà e corpo, tra volontà e sé stessa, tra legge dello spirito e legge della carne, per assegnare «all'esperienza religiosa del giardino di Milano il suo senso universale» fruibile dai fratelli nella fede³, già allora Agostino ben vedeva il contrasto tra intelletto e volontà, e sperimentava il condizionamento che l'abitudine esercitava sulla volontà, impedendole di volere completamente ciò che pur le appariva vero. Al di là della forma, più o meno «teologizzata», resta fondamentalmente storica la domanda: come mai il corpo obbediva al minimo volere dell'anima più facilmente di quanto l'anima non obbedisse a sé stessa per attuare in sé la sua volontà (VIII 20)? La risposta non può più far leva sulla comoda scorciatoia manichea, che legava il dissidio alla presenza nell'uomo di due anime di diversa natura, buona e cattiva, a riproduzione del dualismo cosmico e divino (X 22). Qual è allora la causa per cui lo spirito comanda di volere, eppure non esegue il suo stesso comando? Ciò avviene perché la volontà non vuole del tutto, ma vuole parzialmente, a causa della riserva indotta dal peso dell'abitudine che grava su di lei (IX 21).

¹ La *consecutio temporum* dà certezza della avvenuta lettura paolina (*legeram*) e invita a ritenere che Agostino la vedesse già allora (*intellegebam*) espressiva dei suoi casi personali.

² Altri casi di incertezza, dichiarata espressamente da Agostino, sono a II, III 8; V, VI 11; VI, X 16; VIII, VIII 19; IX, XI 27: cfr. Bolgiani 1956, pp. 88-91.

³ Bolgiani 1956, p. 56; Pincherle, *Formazione*, pp. 44, 70 sgg., 85, 98 sgg.

All'elaborazione redazionale appartiene certamente la prosopopea diatribica tra Continenza e Vanità-Consuetudine (XI 26-7). Nemmeno essa però è da considerare pura allegoria priva di fondamenti storici¹: è bensì espressione retorica dell'avvertito contrasto reale tra la certezza intellettuale raggiunta (la necessità di *vacare Deo*) e la persistente forza dell'abitudine, che tratteneva Agostino nei legami mondani del matrimonio e della professione retorica.

Il valore della vita di continenza aveva trovato sostegno, forse decisivo, nella consapevolezza – raggiunta probabilmente grazie alla riflessione neoplatonica e a una rilettura neoplatonica di Cicerone – che la continenza non era una virtù esclusivamente «astensiva», e perciò poco consona all'inesausto desiderio dell'uomo, ma una virtù veramente generativa e feconda (XI 27)².

La constatazione che l'aumento della certezza conoscitiva non comporta un immediato adeguamento della volontà, e quindi del comportamento, provoca in Agostino una crisi di sconforto, con manifestazioni di pianto e di disperazione, perché egli avverte di avere a che fare con un nemico diverso: esso non è più la difficoltà di capire, ma una incrostazione di abitudini vitali, che nessun ragionamento vale a dissolvere, ma che possono essere annullate solo dalla forza del tempo e da una lenta e paziente induzione di nuove abitudini, a meno di scegliere uno stacco «volontaristico» (XII 28), a cui Agostino non si sente portato.

Inaspettatamente, gli si presenta un fatto esterno, che gli fornisce l'occasione – che la sua intelligenza si rifiutava di creare artificiosamente – di unificare le due volontà in un unico volere. È la famosa voce infantile che, da una casa vicina, l'invita a «prendere» e «legger». Agostino l'accoglie come un invito celeste a compulsare a caso il testo di Paolo che aveva sottomano. Così legge il passo di *Ep. Rom.* 13,13 sg., che egli interpreta come un invito a sciogliersi dai legami della carne e che trova persuasivo per la sua volontà, forse proprio perché sopraggiunto misteriosamente, senza forzature della sua volontà (XII 29).

Pierre Courcelle ha visto in tutta la «scena del giardino» un formicolio di intenzioni letterarie, che riducono al minimo, se non la storicità³, almeno la serie dei fatti *esterni*: essi sarebbero solo un modo, costruito mediante svariate reminiscenze letterarie, di esprimere una scena «muta, d'una storia senza parole»⁴. La «scena del giardi-

¹ Cfr. Bolgiani 1956, p. 30 nota 51.

² È la stessa natura della *frugalitas*, come appare in *de beata vita* 8; 31-2.

³ Courcelle 1963, p. 181, lamentando al proposito alcuni fraintendimenti delle sue posizioni, afferma di ritenere che la scena è comunque da considerare reale.

⁴ Courcelle 1968², pp. 188-202, 307; *Note sur le «Tolle, lege»*, «L'Année Théologique» XXXVII 1951, pp. 253-60.

no» sarebbe un doppione letterario della conversione dei «continenti» di Treviri; e la decisione di compulsare il testo sacro da parte di Agostino è la ripresa di un *topos* presente già nella conversione dell'egiziano Antonio. La conversione di Agostino, insomma, non è, per Courcelle, dovuta a fatti esterni particolari o casuali, ma a lunghi dibattiti con sé stesso, che furono suscitati dall'eccitazione prodotta dai racconti di Ponticiano, e che Agostino poi drammatizzò, servendosi di vari modelli letterari¹.

Gli studiosi nella loro stragrande maggioranza non si sono dimostrati persuasi da nessuno di questi accostamenti, giudicando che Courcelle non abbia soppesato convenientemente il valore dei vari contesti e che abbia polverizzato il testo agostiniano fino a deformarlo². Infatti, o si tratta di affinità – mai comunque di identità – di singole espressioni inserite in grande diversità di contesti; o di affinità di contesti espressi da espressioni verbali diverse³: anche i raffronti con i testi cristiani (agiografici) rivelano tutt'al più analogie «fenomenologiche», ma non dipendenze letterarie⁴. L'insieme delle coincidenze letterarie addotte da Courcelle testimonia al massimo un'atmosfera di consuetudini stilistiche, di cui Agostino avrà tenuto conto, ma che non snaturano la sostanziale storicità del racconto, che egli non ha mai smentito, ma si è sempre premurato di avvalorare, anche mediante l'inserzione di tanti particolari realistici e inutili, e perciò funzionalmente poco significativi⁵. Non si può credere poi che Agostino, visto il suo scrupolo per la esattezza e la verità, di cui sono testimoni esemplari le *Retractationes*, abbia mescolato con intenzione equivoca dati storici e allusioni simboliche, difficili da separare per il lettore⁶.

Potremo riassumere la posizione della maggior parte della critica con le equilibrate parole di Solignac: «i passaggi allegorici e la costruzione retorica finiscono... con il par. 11, 27⁷. Il seguito, cioè il suo scostarsi da Alipio, la preghiera e le lacrime, la voce del bambino intesa, la lettura del versetto di san Paolo, il ritorno verso il suo amico,

¹ Courcelle 1968², p. 200 sg.

² Cfr., p. es., Ch. Mohrmann, recensione in «VChr» V 1951, p. 251; *Considerazioni sulle "Confessioni" di Sant'Agostino. II*, «Convivium» XXVII 1959, p. 5 sg.; J.J. O'Meara, «Arripui, aperui, et legi», in *AM* I, pp. 59-65; Bolgiani 1956 (tutto dedicato alla confutazione di queste tesi); Marrou 1958, p. 54 sg.; Schmidt-Dengler 1969, p. 205.

³ Cfr. M. Pellegrino, recensione a P. Courcelle, «Studi Medievali» IV 1973, pp. 645-50.

⁴ Cfr. Bolgiani 1956, p. 95.

⁵ C'è peraltro chi, come Ferrari 1980, p. 8, li considera come un'estrema astuzia retorica di Agostino per mascherare la finzione. Ma a questo punto ci si chiede chi e che cosa possa andar esente da sospetto e come si debba giudicare l'opera di autocritica, onesta fino all'accanimento, che Agostino compie su di sé nelle *Retractationes*.

⁶ Cfr. M. Pellegrino, recensione a P. Courcelle, «Studi Medievali» IV 1973, pp. 649-50.

⁷ Cioè dopo la prosopopea di Continenza-Consuetudine.

l'annuncio della soluzione finale a Monica, tutto porta il marchio d'un racconto vissuto... Resta possibile tuttavia che Agostino abbia *rivestito* gli avvenimenti per dare al racconto una più alta divisa letteraria e questa possibilità basta a giustificare le ricerche del Courcelle»¹. Ma la sostanziale veridicità storica del racconto non va intaccata.

Il finale del libro consacra la decisione di Agostino e di Alipio di dedicarsi alla vita di perfetta continenza (XII 30), da realizzare nel perseguimento ascetico, non individualistico, della sapienza, del quale è costitutiva la ricerca intellettuale. Tale compito è però ancora ostacolato dalla permanenza di Agostino nella professione retorica.

Bibliografia

- C.I. Balmus, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris 1930 (Collection d'Études anciennes) (= Balmus 1930).
- T.J. Van Bavel, *De la raison à la foi. La conversion d'Augustin*, «Augustiniana» XXXVI 1986, pp. 5-27 (= Van Bavel 1986).
- F. Bolgiani, *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle "Confessioni"*, Torino 1956 (Università di Torino. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia VIII 4) (= Bolgiani 1956).
- F. Cayré, *La conversion de Saint Augustin. Le «Tolle-lege» des Confessions*, «L'Année Théologique» XXXVII 1951, pp. 144-51; 244-52 (= Cayré 1951).
- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950¹, 1968² (= Courcelle 1950¹, 1968²).
- P. Courcelle, *Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du «Tolle-lege» (Confessions, VIII, 12, 29)*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» XXXII 1952, pp. 171-200 (= Courcelle 1952).
- P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963 (= Courcelle 1963).
- L.C. Ferrari, *Paul at the Conversion of Augustine. (Conf. VIII, 12, 29-30)*, «AugStud» XI 1980, pp. 5-20 (= Ferrari 1980).
- R. Guardini, *La conversione di sant'Agostino*, trad. it. Brescia 1957 (= Guardini 1957).

¹ Solignac XIV 1962, p. 548 sg. Sul dibattito critico, sollevato soprattutto dagli studi di Courcelle, cfr. Cayré 1951, pp. 144-51; 244-52; *Pour le réalisme de «Tolle, lege»*, «L'Année Théologique» XXXVII 1951, pp. 261-71; R. Lorenz, *Zwölf Jahre Augustinus Forschung (1959-1970)*, «Theologische Rundschau» XXXIX 1974, pp. 95-138, 253-86, 331-64.

- P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971 (= Hadot 1971).
- R. Joly, *La scène du jardin de Milan*, «La Nouvelle Clio» VII-IX 1955-57, pp. 443-64 (= Joly 1955-57).
- G.N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955 (= Knauer 1955).
- C. Lepelley, *Un aspect de la conversion d'Augustin: la rupture avec ses ambitions sociales et politiques*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» LXXXVIII 1987, pp. 229-46 (= Lepelley 1987a).
- C. Lepelley, «Spes saeculi. Le milieu social d'Augustin et ses ambitions séculières avant sa conversion», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* I, Roma 1987, pp. 99-117 (= Lepelley 1987b).
- G. Madec, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1989 (= Madec 1989).
- A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968 (= Mandouze 1968).
- M.G. Mara, «La "conversione, le conversioni", l'"invito alla conversione" nell'VIII libro delle Confessioni», in «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ippona. Libri VI-IX, Palermo 1985, pp. 71-87 (= Mara 1985).
- M.G. Mara, *Osservazioni sull'VIII libro delle 'Confessioni'*, «Studi tardoantichi» VII 1989 (= *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza* I), pp. 387-98 (= Mara 1989).
- H.-I. Marrou, *La querelle autour du «Tolle-lege»*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» LIII 1958, pp. 47-57 (= Marrou 1958).
- J.J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London-New York-Toronto 1954 (= O'Meara 1954).
- M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956, rist. 1972 (= Pellegrino 1956).
- M. Pellegrino, «San Paolo nelle Confessioni di sant'Agostino», in *Ricerche patristiche* I, Torino 1982, pp. 55-64 (= Pellegrino 1982).
- A. Pincherle, *La formazione teologica di sant'Agostino*, Roma s.d. (= Pincherle, *Formazione*).
- L.F. Pizzolato, «Il de beata vita o la possibile felicità nel tempo», in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio* (1-4 ottobre 1986), Palermo 1987, pp. 31-112 (= Pizzolato 1987).
- S. Poque, *Au sujet d'une singularité romaine de la "redditio symboli" (Confessiones 8, 2, 5)*, «Augustinianum» XXV 1985, pp. 133-43 (= Poque 1985).
- J.-G. Préaux, *Nouvelles approximations sur l'épisode augustien du «Tolle-lege»*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» XXXIII 1955, pp. 555-76 (= Préaux 1955).

- J.G. Prediville, *The Development of the Idea of Habit in the Thought of Saint Augustine*, «Traditio» XXVIII 1972, pp. 57-83 (= Prediville 1972).
- P. Rigby, *Original Sin in Augustine's «Confessions»*, Ottawa 1987 (= Rigby 1987).
- A. Sage, *Péché originel: naissance d'un dogme*, «REAug» XIII 1967, pp. 211-48 (= Sage 1967).
- W. Schmidt-Dengler, *Der rhetorische Aufbau des achten Buches der 'Konfessionen' des heiligen Augustin*, «REAug» XV 1969, pp. 195-208 (= Schmidt-Dengler 1969).
- A. Solignac, *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, Paris 1962, (BA XIII-XIV) (= Solignac XIII-XIV 1962).
- Ch. Starnes, *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of Confessions I-IX*, Waterloo, Ontario 1990 (= Starnes 1990).
- M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron I-II*, Paris 1958 (= Testard I-II 1958).
- M. Testard, «Observations sur la conversion d'Augustin et d'Alypius», in *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift K. Büchner*, Wiesbaden 1970, pp. 266-73 (= Testard 1970).
- M. Testard, «La "superbia" dans les Confessions de saint Augustin», in *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen*, Würzburg 1987, pp. 136-70 (= Testard 1987).
- L. Verheijen, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, Nijmegen 1949 (*Latinitas christianorum primaeva* X) (= Verheijen 1949).
- L. Verheijen, *Contributions à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin*, «Augustiniana» XXV 1975, pp. 5-23 (= Verheijen 1975).

I 1, 1-2. *recorder... confitear*: il passaggio da «ricordo» a *confessio* (attestato anche a VI, VI 9) ribadisce la coesistenza nelle *Confessioni* di sostanza autobiografica e del suo trascendimento. Col «ricordo» inizia il libro II, mentre la *confessio* è dato pressoché costante degli inizi dei libri: cfr. I, VI 9; IV, I 1; V, I 1 (con stesse citazioni salmiche); VIII, I 1; IX, I 1; XI, I 1; XII, II 2; XIII, I 1.

3. *Domine... tibi?*: la citazione di Ps. 34, 10 richiama il proemio del libro V, mentre la successiva citazione di Ps. 115, 16 sg. trova corrispondenza a IX, I 1, a denotare la cura compositiva di Agostino: cfr. Knauer 1955, p. 150 sgg.; Schmidt-Dengler 1969, p. 196.

3-4. *Dirupisti vincula*: queste «catene» non ancora infrante, sono il matrimonio e la professione retorica (cfr. VI 13, ll. 1-2 *de vinculo... desiderii concubitus... et saecularium negotiorum servitute; de beata vita* 1, 4 *uxoris honorisque illecebra*). La loro presenza, costante lungo tutto il libro (cfr. I 2; V 10 e 11; VI 13; XI 25), fa di essi e della liberazione da essi l'argomento centrale (*Quomodo dirupisti ea narrabo*), come risulta fin dall'inizio, dove appare la stessa serie di citazioni salmiche: cfr. Knauer 1955, p. 152; Schmidt-Dengler 1969, p. 202 sg. Nei *Soliloquia* (autunno 386) Agostino affermava di essersi liberato *pene his diebus* («quasi in questi giorni»: I 10, 17) dagli *honores* e dal legame uxorio.

4. *sacrificem tibi*: la *confessio* è «sacrificio» di lode: cfr. J. Stiglmayr, *Das Werk der augustinischen Confessionen durch ein Opfergelübde besiegelt*, «Zeitschrift für Ascese und Mystik» V 1930, pp. 234-45.

5. *narrabo*: il verbo ha poco spazio nelle *Confessioni*, soppiantato com'è da *confiteri*: Schmidt-Dengler 1969, p. 197. La sua presenza può indicare una sottolineatura del valore documentario, storico, del libro VIII. *omnes*: la *confessio* coinvolge anche il lettore e tutti gli uomini, come risulterà programmaticamente a X, III 4: cfr. Verheijen 1949, pp. 52-7.

6-7. *Benedictus... nomen eius*: la grande familiarità di Agostino col linguaggio salmico si manifesta – come qui – in passi costruiti con

tronconi di diversi testi biblici (Ps. 71, 18; 134, 6; 75, 2; 8, 2); Knauer 1955, p. 84 sg.

7. *praecordiis*: i *praecordia* sono la membrana che separa il cuore dalle viscere (cfr. Plinio, *Nat. Hist.* XI 77, 197), nelle quali ha sede il sentimento affettivo. Se si richiama la chiusura del libro VII (XXI 27), dove le verità delle dottrine cristiane penetravano, grazie alla lettura di Paolo, nelle viscere (*inviscerabantur*) di Agostino, si può scorgere – secondo S. Kato, «Cor, praecordia, viscera. Bemerkungen zu einigen psychosomatischen Ausdrücken in Augustinus Confessiones», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* II, Roma 1987, pp. 136-40 – l'intenzione di Agostino di esprimere il progressivo cammino di penetrazione della parola di Dio dentro di lui: essa si è già impossessata (significativo è l'uso del piuccheperfecto *inhaeserant*) dei *praecordia*, cioè della parte corporea più vicina al *cor*, e sta ora ponendo assedio (*circumvallabar*) al *cor*, cioè al centro dell'io. Solo quando i bastioni del *cor* saranno caduti, si avrà la «conversione».

8-15. *De vita... pigebat*: questo è uno dei numerosi e periodici riepiloghi, nei quali Agostino elenca le certezze a cui è giunto (eternità di Dio; spiritualità di Dio; incorruttibilità di Dio; sostanzialità di Dio e derivazione da Dio delle altre sostanze; azione mediatrice salvifica di Gesù Cristo). Un riepilogo analogo serve da introduzione al libro VII (I 1). All'elenco delle certezze raggiunte fa seguito l'enunciazione della difficoltà residua, che ora non riguarda più la dottrina su Dio, ma l'incapacità di conformare la vita al modello esigente del Mediatore-Salvatore. La prevalenza d'una ricerca etica più che intellettuale (*nec certior de te sed stabilior in te esse cupiebam*) dice che alla «conversione dell'intelletto», che ha caratterizzato il libro VII, fa seguito ora quella «della volontà». Già qui si anticipa, allusivamente attraverso il motivo paolino del *fermentum vetus* (I Ep. Cor. 5, 7), che la difficoltà dipende dalla forza dell'abitudine. Compagno insomma, sotto forma d'un compendio redazionale, tutti i motivi del libro.

16. *pergere ad Simplicianum*: il carattere di Agostino, sempre bisognoso di rapporti e di verifiche, gli farà evitare il pericolo, che pure gli si era affacciato, di fuggire nella solitudine (cfr. X, XLIII 70) per cercare da solo, magari in tentativi di estasi (VII, X 16; XVII 23; XX 26), un contatto diretto col divino. Il metodo usuale della ricerca di Agostino appare quello dell'indagine personale e del successivo confronto, come emergerà con evidenza anche dai fatti del libro VIII. Il prete Simpliciano (nato verso il 325, forse a Roma), uomo di grande cultura, era il capo intellettuale del cosiddetto «circolo milanese» di cristiani aperti alla cultura (neo)platonica. Dopo aver molto viaggiato in gioventù (cfr. Ambrogio, *Epistulae* II 1 = Maur. LXV 1), si stabilì a Roma fino al 365 ed ebbe come intimo amico il retore e filosofo Mario Vittorino (cfr. II 3-5 e nota a II 3, 26), grazie al quale verosimil-

mente aveva approfondito il pensiero neoplatonico, che aveva poi trapiantato a Milano. Uomo di studio, grande educatore e sollecitatore di ingegni più che scrittore (è ricordata di lui solo una *Epistula propositionum*: Gennadio, *de scriptoribus ecclesiasticis* 36), ha saputo incidere profondamente sulla formazione di personaggi come Vittorino, Ambrogio e Agostino. In età molto avanzata, succederà ad Ambrogio sulla cattedra episcopale di Milano (397-400/1). Su sua sollecitazione Agostino comporrà il *de diversis quaestionibus ad Simplicianum*, testimonianza capitale della evoluzione della sua dottrina della grazia. Su di lui cfr. la nota di Solignac XIV 1962, pp. 530-2, aggiornata in «Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino», in *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio* (22-24 aprile 1987), Palermo 1988, pp. 45-8.

17-21. *Audieram... sic erat*: la visita a Simpliciano è redazionalmente attribuita a una ispirazione divina, ma le ragioni della scelta sono da ricercare nella sua diuturna e radicale pratica di vita cristiana e nella sua dottrina (fusione di elemento morale e intellettuale). Stando a questo testo, sembra che Agostino non conoscesse ancora direttamente Simpliciano, sul quale aveva raccolto opinioni (*audieram*) e nutrito solo impressioni non personalmente verificate (*apparebat; videbatur*). A questo seguirono altri incontri, come indicano *Ep. XXXVII* 1.3; *Civ. X* 29, 2 («come eravamo soliti – *solebamus* – udire da Simpliciano, santo vecchio»): cfr. Courcelle 1963, p. 69; Courcelle 1968², p. 170. Courcelle 1963, p. 61 nota 3, addirittura insinua che il presente racconto di Agostino compendi l'esito d'una serie di incontri, avvenuti prima della «conversione», perché Agostino non potrebbe aver già avuto, in questo momento, quelle certezze di ordine teologico se non grazie a Simpliciano. Su questo punto l'opinione di Courcelle è seguita anche da G. Madec, «La délivrance de l'esprit (*Confessions* VII)», in «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ippona. *Libri VI-IX*, Palermo 1985, p. 67 sg.; Madec 1989, p. 42 sg.; ved. anche sopra, nota a VII, IX 13, 7-20. Ma il racconto dell'incontro – che qui è presentato indubitabilmente come il primo – e delle serrate fasi a esso successive non sembra autorizzare questa interpretazione, che comporterebbe, a mio avviso, un fine (dottrina cristologica) diverso da quello per il quale Agostino dichiaratamente (qui: ved. nota seguente) dice di essersi rivolto a Simpliciano.

21-3. *Unde... via tua*: il motivo della visita sarebbe il desiderio di Agostino di esporre i suoi turbamenti e di avere un consiglio sulla modalità più conveniente (*aptus modus*) di seguire la «via» del Salvatore. Anche se – seguendo L. Verheijen nella sua edizione, e già prima in Verheijen 1975, p. 15 – si voglia leggere *vitae* e non *viae*, il tema della *via* percorre tutta la seconda parte di questo inizio: si tratta della via del Salvatore, che – secondo il testo paolino, in particolare di *Ep. Rom.*, che Agostino già avidamente sta leggendo (VII, XXI 27) –

risulta stretta e impegnativa (comprendente la rinuncia all'esercizio della sessualità). Agostino dubita che sia possibile per lui prendere una strada diversa, soprattutto da quando ha sperimentato lo scacco della via mistica intellettualistica a prescindere dalla continenza (VII, XVII 23). Non pare quindi che Agostino cercasse una chiarificazione d'ordine cristologico, ma semmai d'ordine ascetico-conoscitivo: cioè se la conoscenza «diretta» di Dio richiedesse previamente una particolare scelta ascetica (continenza), che ancora non aveva abbracciato.

2, 24-32. *Videbam... ipse erat*: che Agostino pensi soprattutto al problema della compresenza, nel seno della Chiesa, di vergini (o «continenti») e di coniugati, sembra deducibile sia dalla soggiacenza di 1 *Ep. Cor.* 7, 7 (testo che in *de continentia* 1, 1 è letto in rapporto ai due stati di vita), sia dalla successiva citazione di *Ev. Matth.* 19, 12. Si può pensare che Agostino, leggendo Paolo, sia rimasto indeciso tra matrimonio permesso e continenza privilegiata e che ne abbia tratto il sospetto che l'insuccesso della sua ricerca della visione di Dio fosse imputabile alla sua non piena accettazione della strada stretta del Salvatore, che implicava la continenza. E che sia ricorso a Simpliciano anche per la sua competenza su Paolo (cfr. Ambrogio, *Epistulae* II e VII = Maur. LXV e XXXVII). Ma il silenzio di Simpliciano sull'argomento specifico della continenza, fa pensare che esso sia stato da lui inglobato in quello più generale della compatibilità tra impegno nel mondo (*in saeculo*) e radicale sequela di Cristo. *ad melius*: il comparativo, che in altra forma ritorna a XII 30 (l. 50), indica che Agostino non considerava necessaria la continenza all'essere cristiano: Testard 1970, pp. 266-73, vi fa leva per asserire la differenza della posizione di Agostino rispetto a quella di Alipio, il quale la riteneva indispensabile. L'evoluzione di Agostino al proposito dipenderebbe dalla lettura di 1 *Ep. Cor.*: Testard I 1958, p. 147. Del resto, nel 401, poco dopo la stesura delle *Confessiones*, Agostino scrive il *de bono coniugali* sulla bontà del matrimonio: cfr. Starnes 1990, p. 216 e nota 23. *maxime volens*: secondo V. De Marchi, *De nonnullis Augustini «Confessionum» locis*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze morali e storiche» XCVI 1962, p. 313, l'espressione equivale al greco μάλιστα μέν, come se si dicesse: *volens, si fieri posset*.

32-6. *Sed ego... obstringebar*: il legame uxorio non è l'unica remora alla sequela di Cristo, ma è la più importante, perché comporta il perdurare di altri legami mondani (*in aliis rebus*): la professione (su cui tornerà a V 10) e le ricchezze. Qui si prendono in considerazione le conseguenze che la permanenza del desiderio uxorio comporta, e non – come vuole Starnes 1990, p. 216 – il peso d'una lunga rinuncia all'esercizio della sessualità dipendente dalla giovane età della pro-

messa sposa di Agostino. La permanenza del legame delle ricchezze sembra contrastare con l'affermazione di *Soliloquia* I 10, 17, dove Agostino afferma di essersene liberato fin dal momento della lettura dell'*Hortensius* (III, IV 7). Secondo Testard I 1958, p. 133 sg., l'apparente contraddizione si spiega ammettendo un distacco progressivo, che diventerà ascetico assoluto solo in prossimità della «scena del giardino». Per R.P. Russell, *Cicero's Hortensius and the problem of riches in saint Augustine*, «AugStud» VII 1976, p. 67 sg., l'indecisione di Agostino nell'adempiere in pieno alla rinuncia alla ricchezza, che era già inerente alla sua vocazione filosofica, dipende dalla mancanza di certezza nei confronti della verità: tant'è vero che all'acquisizione della certezza, filosofica e religiosa, seguirà il netto abbandono. A me pare che liberazione dallo spirito di ricchezza dopo la lettura dell'*Hortensius* e permanenza attuale di quel legame si spieghino se si ammette che ora Agostino non ama più le ricchezze di per sé stesse (la contrapposizione tra *unum*, il desiderio sessuale, e *ceteris*, gli altri desideri, compreso quello delle ricchezze, è significativa), ma è costretto a perseguirle quale mezzo necessario per mantenere la cospicua famiglia (cfr. *contra Academicos* II 2, 4), comprendente i tanti parenti e amici africani che lo avevano raggiunto: l'«unico» (*unum*) vero legame, sussistente di per sé, è quello uxorio, ma esso trascina con sé «tutti gli altri» (*cetera... in aliis*). *pati, congruere*: come Frontone, Agostino usa il chiasmo preferibilmente con i verbi: cfr. Balmus 1930, p. 126.

36. *Audieram*: il tempo verbale dice che Agostino già conosceva il Vangelo di Giovanni (era apprezzato anche dai manichei) e i Vangeli in genere.

36-40. *esse spadones... qui est*: l'accettazione della continenza è legata, nello stesso Vangelo, alla capacità di comprenderne il valore. Perciò Agostino insiste sul motivo della *scientia* e cerca il parere d'un dotto come Simpliciano.

40-3. *At ego... creasti omnia*: la *vanitas*, che rende incomprensibile la continenza, è legata alla dottrina manichea su Dio, che Agostino dichiara di avere superato: non ritiene più di dover conoscere Dio come immanente al creato o come si conosce il creato, ma sa che la sua natura è trascendente e creatrice.

43-9. *Et est... facti sunt*: il secondo errore è legato alla mentalità platonica, che Agostino aveva superato grazie alla lettura della Sacra Scrittura, soprattutto di Paolo. Anche qui compare *Ep. Rom.* 1, 21 (sulla sua presenza in Agostino, cfr. G. Madec, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Épître aux Romains* I, 18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin, «RechAug» II 1962, pp. 273-309; e sulla presenza di Paolo nelle *Confessioni*, cfr. Pellegrino 1982, pp. 55-64). Dal primo errore (manicheo) Agostino si era liberato da solo (*transcenderam*), mentre dal secondo (platonico) era stato liberato dal-

la *dextera* del Signore. La dottrina platonica, pur raggiungendo la natura spirituale di Dio, non giudicava libera e gratuita l'illuminazione dell'intelletto che Dio aveva dato all'uomo tramite l'umiltà della sua incarnazione, bensì riteneva che Dio agisse sull'uomo per affinità con la ragione umana e per via di azioni necessitate, da spirito a spirito: il platonismo, pur salvando la spiritualità di Dio, non sottolineava la trascendenza (*non sicut Deum glorificaverunt*); in quanto necessitata, l'azione divina non meritava gratitudine (*aut gratias egerunt*). I testi biblici invece (ma il «luogo» in cui Agostino è stato posto – *posuisti, ubi convalescerem* – indica non solo un riferimento libresco, ma anche una posizione esistenziale, la sua più generale collocazione dentro la dottrina della Chiesa) legavano la conoscenza alla *pietas*, secondo la significativa citazione di *Iob* 28, 28, qui presente. Il richiamo a *Ep. Rom.* 1, 20-2, su cui Agostino insiste a più riprese prima delle *Confessioni* (tra il 390 e il 394 in particolare), «sembra orientato non solo a confermare il giudizio ripetutamente espresso sui filosofi e particolarmente sui neoplatonici, ma anche a essere punto di partenza per mostrare che il superamento del limite e dell'errore dell'intelligenza, che si ripercuote sulla vita morale, richiede l'azione divina»: Mara 1989, p. 391. Mi pare peraltro – a differenza di quanto sostiene M. Lods, *La personne du Christ dans la «conversion» de saint Augustin*, «RechAug» XI 1976, p. 20 – che Agostino dichiari qui di aver già superato la fase in cui concepiva Cristo solo come un uomo eminente per sapienza e di averlo già accolto come mediatore e via, proprio in quanto uomo-Dio, anche se è vero che quella mediazione è vista, soprattutto per il «sapiente», come illuminazione dell'intelletto.

49-50. *Et inveneram... dubitabam*: Agostino intravedeva che la sapienza era connessa dal cristianesimo con l'attitudine religiosa, ma non sapeva decidersi a ripudiare tutti i beni mondani, perché vedeva atteggiamenti diversi presso gli stessi fedeli. Il senso del suo recarsi da Simpliciano è quindi più ascetico-morale che cristologico; ma è più generale rispetto alla richiesta d'un consiglio su vita continentale o vita coniugata, perché comporta anche il raccordo tra *pietas* e *scientia-sapientia*: Agostino vuole sapere se dentro la fede egli, che è un dotto, debba perseguire una strada specifica (*aptus modus*).

II 3, 1-2. *patrem... gratia*: anche Ambrogio riserva tale appellativo a Simpliciano (*Epistulae* VII 2 = Maur. XXXVII 2), perché questi ebbe un ruolo importante nella sua preparazione al battesimo, che, come si sa, gli fu conferito dopo la sua acclamazione popolare a vescovo e immediatamente prima della sua consacrazione episcopale (7 dicembre 374): cfr. Courcelle 1968², pp. 173, 266. *tunc*: è – come V, XIII 23 – sicuro *terminus a quo* delle *Confessioni*, perché indica la già avvenuta morte di Ambrogio (4 aprile 397).

3. *Narravi... mei*: la tendenza a riassumere la propria vicenda spi-

rituale caratterizza i rapporti che Agostino ha con varie personalità: ad Ambrogio aveva narrato la sua «*peregrinatio*» (V, XIII 23) e così farà con Mallio Teodoro (*de beata vita* 1, 4). Si tratta forse di un'abitudine professionale, di cui si serve per impadronirsi egli stesso del suo cammino e per far capire agli altri la serietà della propria ricerca: anche nei *Dialogi* di Cassiciacum, ad ogni ripresa della discussione, riassume le fasi precedenti e ricorda il punto d'arrivo. Sono forse queste le «prove generali» delle *Confessioni*, che anticipano le stesse «prime Confessioni», individuate da Courcelle negli spunti autobiografici presenti in *contra Academicos*, *de beata vita*, *de utilitate credendi*: P. Courcelle, *Les premières «Confessions» de saint Augustin*, «Revue des Études Latines» XXI-XXII 1943-44, pp. 155-74.

4. *libros platoniorum*: cfr. VII, IX 13. *Victorinus*: Mario Vittorino, nato in Africa proconsole probabilmente tra il 281 e il 291, fu filosofo e retore a Roma, studioso di fisica e di retorica, traduttore latino dei neoplatonici. Sulla sua conversione al cristianesimo (verso il 355; ma per Courcelle 1963, p. 557 sg., prima del 354) Simpliciano si diffonderà tra poco (VIII, II 3-V 10). Da cristiano scrisse libri teologici sulla Trinità. Grande fu l'apporto delle sue traduzioni platoniche allo sviluppo della «conversione» di Agostino. Non altrettanto rilevabile è il suo influsso teologico, mentre si può avvertire forse un suo influsso sull'esegesi paolina di Agostino: cfr. A. Bastiaensen, «Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens», in *Augustiniana Traiectina*, Paris 1987, pp. 54-6. Il *quondam*, che qui Agostino usa, fa del 386 il sicuro *terminus ad quem* della vita di Vittorino. Sulla sua figura cfr. Hadot 1971; W. Erdt, *Marius Victorinus Afer*, Frankfurt am Main-Bern 1980.

6. *audieram*: Agostino ne ebbe verosimilmente conoscenza durante il suo soggiorno a Roma.

8-9. *secundum... mundi*: il termine paolino στοιχεῖα («elementi») potrebbe richiamare gli stoici, ma è difficile individuare qui una scuola determinata (così Agostino caratterizza anche i manichei a III, VI 10). Si connota probabilmente una generica filosofia materialistica o cosmologica, contrapposta a una filosofia spiritualistica, in specie al platonismo. Simpliciano operava – come farà Agostino – un discernimento all'interno del mondo filosofico e non assumeva l'atteggiamento di condanna globale che sembra attribuirgli l'«antidilettrico» Ambrogio (*Epistulae* II = Maur. LXV): cfr. G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, p. 92 e nota 395.

9-10. *Deum... Verbum*: l'affinità tra le ipostasi neoplatoniche e le persone della Trinità era già stata notata da Agostino: cfr. VII, IX 13-4, e sarà approfondita nel *de beata vita* (4,34) nell'autunno del 386. L'allusione a *Ev. Io.* 1 ha fatto pensare a Madec 1989, p. 42, che sia stato Simpliciano ad attrarre l'attenzione di Agostino sul prologo giovanneo, testo «aureo» di confronto tra platonismo e cristianesimo.

10. *humilitatem Christi*: Simpliciano capisce che, dopo la lettura dei *platonici*, Agostino ha intravisto la possibilità di conseguire Dio direttamente, per via intellettuale, e che è propenso a imputare alla sua mancata vita continentale lo scacco dei suoi tentativi. Sotto il quesito della scelta tra via del matrimonio e via della continenza si cela l'esitazione, che a Simpliciano pare più radicale, tra la ricerca individualistica razionale di «godere di Dio senza passare per una Chiesa» (Solignac XIII 1962, p. 162) e la via «bassa» dell'umiltà, dell'*auctoritas* della fede e dei gesti di adesione che essa richiede. Simpliciano, pur non affrontando un discorso su matrimonio e continenza, lo ricomprende nel più generale problema: questo è il motivo che giustifica il racconto su Vittorino. Non pare esatto quanto afferma Courcelle 1968², p. 173, che Simpliciano abbia corretto l'errore cristologico di tipo fotiniano che attanagliava prima Agostino: esso era già stato superato (VII, XIX 25); l'influsso esercitato da Simpliciano su Agostino fu sul piano della volontà (VIII, V 10) e non dell'intelletto: cfr. O'Meara 1954, p. 172. Il rapporto tra *ratio* e *auctoritas* è un motivo che percorre le prime opere di Agostino: cfr. J.J. O'Meara, *Augustine and Neo-platonism*, «RechAug» I 1958, p. 102 sg.; Pizzolato 1987, pp. 46-53. Sulla decisiva importanza dell'umiltà, anche nel libro VIII, cfr. I.W.A. Jamieson, *Augustine's Confessions: the Structure of Humility*, «Augustiniana» XXIV 1974, p. 241.

19. *statuam*: era collocata nel Foro di Traiano: cfr. Girolamo, *Chronicon* (p. 239, 12-5 Helm); H.-I. Marrou, *La vie intellectuelle au forum de Trajan et au forum d'Auguste*, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'École française de Rome» XLIX 1932, p. 109 nota 3.

22. *†popilios iam†*: luogo filologicamente tormentato, per il quale sono state proposte diverse soluzioni, di cui segnaliamo le più importanti (cfr. la nota «*Propolis*», di Solignac XIV 1962, p. 536 sg., e Courcelle 1963, pp. 75-88): 1) *populo iam* («esalava ormai al popolo»): P. Knöll, in CSEL XXXIII, Wien 1896, ma già lezione dei Maurini, Paris 1679; 2) *populo Osirim* («esalava al popolo il culto di Osiride»): basata sul ms. B, del sec. XI, è accolta da M. Ihm, *Zu Augustins Confessiones*, «Rheinisches Museum» LI 1896, p. 638, e ripresa da P. De Labriolle nella sua edizione, Paris 1944³; ma, su questa linea, più accettabile pare allora la lezione esatta di B: *populi Osirim* («Osiride, caro al popolino»); 3) *prodigia iam* («esalava ormai prodigi»): P. Knöll, «Zu den Confessiones des Augustinus», in *Serta Harteliana*, Wien 1896, pp. 137-41 e nell'edizione di Leipzig 1898; 4) *po.pelusiam*, per (ποπδην) *porden pelusiam* («esalava la flatulenza di Pelusio»): A. Vaccari, *Un passo disperato nelle Confessioni di S. Agostino*, «Didaskaleion» II 2, 1924, pp. 3-9; «Una 'crux interpretum' nelle Confessioni di sant'Agostino», in *Scritti di erudizione e di filologia* II, Roma 1958, pp. 219-27: si basa sul mediocre ms. Q¹ (sec. XI),

che porta *pelusia*, e su Girolamo, *Commentarius in Isaiam* XIII 46,1, dove si cita – come qui – Virgilio, *Aen.* VIII 698 e si parla di *crepitu ventris inflati, quae Pelusiaca religio est* («crepito del ventre gonfiato, nel quale consiste il culto religioso di Pelusio»), in un contesto che condanna la religiosità egiziana (anche Girolamo, *Commentarius in Hiezechielem* III 8, 10). Il rumore intestinale era visto come di origine demoniaca ed erano vietati i cibi fermentanti che lo producevano. Resta però ardua l'abbreviazione *po.* per *porden* e difficile la giustificazione paleografica, secondo Courcelle 1963, p. 78 sg.; 5) *propitia si-bi iam* («esalava come ormai propizi»): S. Colombo, *S. Agostino, Confess.* VIII, II, «Didaskaleion» II 7, 1929, pp. 17-22; A.C. Vega proporrà *propitia iam* nella sua edizione di Madrid (1946); 6) *populoniam* («esalava Populonia»): A.C. Vega, *En torno a un enigma de las Confesiones, «Religión y Cultura»* X 1930, pp. 260-5 (cfr. anche *Civ.* VI 10, 3), ma *Populonia* è una divinità romana, mentre qui il contesto parla di divinità orientali; 7) *propolis iam* («esalava ormai ai rigattieri»): edizione di M. Skutella, Leipzig 1934, p. 75 nota 5, che si basa su *Civ.* VII 26, dove però questo termine figura in un contesto diverso (riferimento all'ambiente cartaginese e al culto della *Magna Mater*) e ha un uso denotativo documentario, non generale come avrebbe qui, dove indicherebbe un ceto; 8) *propudia* («esalava oscenità»): L. Castiglioni, nella recensione all'edizione di M. Skutella, «*Athenaeum*» XIII 1935, p. 274; 9) *propudiosa* («esalava turpi...»): A. Sizoo, *Ad Augustini Confes.* VIII II, 3, «*Mnemosyne*» IV 1936-37, p. 255 sg.; L. Herrmann, «*Remarques philologiques*», in *AM* I, p. 138; 10) *populusque iam* («e il popolo ormai»): edizione di G. Capello, Torino 1948, che riprende sostanzialmente il testo dell'edizione Lovaniense del 1576; 11) *pupulos iam* («esalava ormai lattanti»): P. Courcelle, *Sur un passage énigmatique des «Confessions» de S. Augustin*, «*Revue des Études Latines*» XXIX 1951, pp. 295-307 e Courcelle 1963, pp. 81-8, secondo il quale, anche in forza del richiamo successivo ad Anubi, si alluderebbe al dio egiziano Horus, o Arpocrate, figlio di Osiride, che era raffigurato spesso come un bambino pop-pante in braccio alla madre Iside, o col dito in bocca (cfr. *Civ.* XVIII 5). I misteri isiaci, di origine egiziana, sarebbero collegabili al neoplatonismo, perché i neoplatonici avrebbero messo l'oro di Platone al servizio degli idoli (Courcelle 1963, pp. 87-8); 12) *pelusiota* («esalava prodigi di Pelusio»): J.-C. Préaux, «Pelusiota», in *Hommages à M. Niedermann*, Bruxelles 1956 (Latomus XXIII), pp. 286-95; 13) *pupulosirim* («esalava il bambino di Osiride»): Solignac XIV 1962, p. 536, riprende il senso della proposta di Courcelle, adattandola meglio ai dati paleografici; ma il termine non è altrove attestato, e casomai esso significherebbe «Osiride fanciullo», non «il fanciullo di Osiride»: cfr. Courcelle 1963, p. 77 nota 7; 14) *populi Pelusiam* («esalava la Pelusia del popolo»): edizione di L. Verheijen, Turnhout 1981 e già in

Verheijen 1975, pp. 15-8: si tratta della *Caepa* («cipolla») di Pelusio, venerata dal popolino, su cui ironizza il passo di Girolamo addotto da A. Vaccari (*supra* n. 4); 15) *populosorum* («esalava i prodigi di dèi numerosi»): K. Smolak, *Zwei Textprobleme bei lateinischen Kirchenvätern*, «Wiener Studien» XCVIII 1985, pp. 209-14, che si richiama a un *topos* dell'apologetica cristiana antipagana (anche in *Civ.* X 9; *Retractationes* II 69) a proposito del grande numero degli dèi dei pagani. Ma se si sceglie la strada dell'economicità e della «faciliorità», si potrebbe pensare a *populis iam* («esalava ormai alle masse»), che ribadirebbe la *leadership* culturale (religiosa) della nobiltà sulle masse (cfr. *Civ.* VI 1, 4), e però anche un'inedita convergenza tra *élites* e masse popolari su ideali religiosi «di basso profilo» (*Civ.* VI 6, 1), orientali e antiromani. Il luogo non ha una soluzione precisa, ma è possibile individuare tre criteri di maggiore probabilità di soluzione: 1) il testo, per risultare così corrotto e frainteso, doveva comprendere termini non usuali e di difficile comprensione per il trascrittore; 2) il contesto rinvia all'ambito della zoolatria egiziana (ne consegue che, tra le varie proposte, sembrano preferibili non quelle più semplici, ma le più tecniche, che magari presuppongano la presenza di termini greci e quelle che conservano il riferimento alla religiosità egiziana); 3) è deprecato l'appiattimento della religione della *nobilitas* (dei filosofi, secondo la tripartizione varroniana presente in *Civ.* VI) sulla religione popolare, attratta dai culti orientali e contraria alla tradizione romana, e perciò sembrerebbero da privilegiare quelle lezioni che mantengono l'idea d'una contrapposizione tra *populus* e *nobilitas*, e un'insistenza sulla religiosità egiziana (cfr. Verheijen 1975, pp. 15-8).

22-5. *omnigenum... tenerant*: Virgilio, *Aen.* VIII 698-700 (per un primo regesto delle presenze virgiliane in Agostino, cfr. K.H. Schelkle, *Virgil in der Deutung Augustins*, Tübingen 1939). Le stesse citazioni di Virgilio e di Ps. 28, 5 (che ricorrerà a II 4, ll. 42-3) contrappuntano il racconto delle conversioni di Cipriano e di Ilario presentate da Girolamo, *Commentarius in Isaiam* XIII 46, 1-2; XVII 60, 10/12-3/14; cfr. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971, p. 60 sgg. La descrizione virgiliana dello scudo di Enea (lotta di Antonio contro Ottaviano) serve nel IV secolo a segnalare il pericolo della religiosità orientale, e in particolare della zoolatria egiziana (cfr. Courcelle 1963, p. 70). I culti orientali, ed egizi in particolare, ebbero grande diffusione a Roma durante l'Impero, e nel IV secolo anche presso le classi colte: cfr. F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, trad. it., Bari 1967; J.C. Grenier, *Anubis alexandrin et romain*, Leiden 1977. A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, Budapest-Leipzig 1937, ha segnalato (p. 43) una serie di medaglie - da Diocleziano a Valentiniano II - recanti l'effigie degli imperatori e delle divinità della saga isiaca. Secondo P.F. Beatrice (*Quosdam platoniorum libros. The Pla-*

tonic Readings of Augustine in Milan, «VChr» XLIII 1989, p. 265) l'interesse per le divinità egiziane starebbe alla base della traduzione latina di Vittorino della *Philosophia Oraculorum* di Porfirio, opera alla quale vanno riportati quei frammenti porfiriani che J. Bidez (*Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Gand-Leipzig 1913, pp. 21-8; 143-57; 1*-23*) attribuiva a un'opera *Sulle statue degli dèi*. Secondo P.F. Beatrice (*ibid.*, pp. 252-67) la *Philosophia Oraculorum* sarebbe l'opera «contro i cristiani» di Porfirio e l'opera platonica che Agostino lesse a Milano, la cui identità fu a lungo da lui tenuta nascosta (fino al 400) perché essa era intrisa di idolatria e, appunto, di sarcasmo anticristiano, sicché poteva risultare blasfemo attribuirle funzione decisiva in un processo di conversione cristiana. Sulla conoscenza agostiniana di quest'opera di Porfirio, cfr. anche J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959.

26. *ore... defensitaverat*: questa presentazione di Vittorino come retore è persa a P. Hadot contrastante con la natura, grammaticale e filosofica, della sua produzione e con le sue scarse doti letterarie. Egli vi vede inoltre un trasferimento dei caratteri del paganesimo della fine del IV secolo (apologetico e aggressivo) sull'atteggiamento pagano della prima metà del secolo, di tipo comparatistico e filosofico, percorso da una visione di relativismo scettico che conglobava anche la religione cristiana: cfr. *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité*, Paris 1960, (Sch LXVIII), pp. 10-5; Hadot 1971, pp. 52-4; 56-8. Ma forse ha ragione Courcelle 1963, pp. 69-73, nel richiamare il valore filosofico che a quel tempo assumeva la figura del *rhétor* (così Vittorino è presentato qui e in Girolamo, *de vir.* 101) e nel sottolineare i debiti neoplatonici della stessa apologetica pagana di fine secolo. Per questa caratterizzazione di Vittorino è forse più facile pensare a una *amplificatio* agostiniana, magari sulla scorta dell'apologetica pagana coeva, che non a un fraintendimento della natura dell'opera di Vittorino, che Agostino ben conosceva.

4. 30-1. *caelos... fumigaverunt*: questi *caeli* sono gli apostoli, che hanno rifiutato di farsi onorare come dèi; i *montes* sono le vuote e superbe grandezze mondane, tra le quali si situava Vittorino stesso, che ora, «toccato» da Dio, riconosce con rimorso (questo il senso del *fumigare*) i propri peccati: cfr. *En. ps.* CXLIII 12; Knauer 1955, pp. 62-3. Il vero problema di Agostino appare quello della conciliazione della superbia dell'intellettuale, di stampo platonico, con l'adesione umile del fedele.

32. *Legebat*: secondo Courcelle 1963, p. 73 si trattava d'una ricerca comparata, che tendeva a far emergere l'inferiore qualità intellettuale del cristianesimo rispetto al platonismo: significativo è l'atteggiamento di *inrisio* che Vittorino assume (cfr. nota a II 4, 38 e 40-4). Secondo Hadot 1971, p. 236, si tratterebbe invece d'uno studio

propiziato da un relativismo scettico, che riteneva opportuno percorrere varie vie per addivenire alla conoscenza della verità religiosa. Le letture cristiane di Vittorino furono soprattutto Giovanni e Paolo (i *caeli inclinati*, cioè gli apostoli: Knauer 1955, p. 62), mentre gli dovette essere estranea una conoscenza profonda dell'Antico Testamento (Hadot 1971, pp. 237-9).

34-5. *secretius*: l'intellettuale spiritualista concepisce la fede come una convinzione intima e guarda con sospetto ai gesti esterni di culto, come se la loro «materialità» fosse indegna di una verità spirituale e di un uomo «pneumatico»: «il mistero di Cristo è intimamente legato per lui alla conversione dell'anima verso il mondo intellegibile» (Hadot, *Marius Victorinus* cit., p. 17).

36-7. *Non credam... videro*: dati i rapporti ricordati (II 3) tra *aucltoritas* e *ratio*, agli occhi di Simpliciano la partecipazione ecclesiale e il battesimo non erano semplici ratifiche visibili e istituzionali d'una scelta cristiana interiore, ma si connettevano all'essenza stessa dell'opera mediatrice «popolare» e umile di Cristo (cfr. *contra Academicos* III 19, 42; *de ordine* II 10, 29): offrono quindi alla sequela la via giusta, percorsa e voluta da Cristo.

38. *parietes... christianos*: per Pellegrino 1956, p. 113 nota 5, l'espressione indica l'indifferenza di Vittorino per l'aspetto visibile dell'appartenenza cristiana rispetto a quello della coscienza, secondo l'atteggiamento che Agostino espone in *Serm.* XXXVII 6. Vittorino poteva trovare nella tradizione stoica, ripresa dal neoplatonismo, l'idea, presente nel cristianesimo, che la divinità non risiede nelle *parietes* dei templi, ma nella coscienza, e perciò poteva non ritenere necessaria al suo cristianesimo la frequentazione visibile dei luoghi sacri: il cristianesimo così poteva coincidere con un deismo filosofico: P. Courcelle, «*Parietes faciunt christianos?*», in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à J. Carcopino*, Paris 1966, pp. 241-8. Tra le fonti antiche del motivo si vedano Seneca, *Ep.* 43, 3-5; *Exhortationes*, in Lattanzio, *Div. Inst.* VI 24,15; Minucio Felice, *Octavius* 32,1; Lattanzio, *Div. Inst.* IV 13,26: cfr. Courcelle 1968², pp. 381-91. Esso compare a più riprese anche in Agostino: cfr., p. es., *de catechizandis rudibus* 27; in *Iohannis evangelium tractatus* 2, 11, 11; *Serm.* XV 1; XXXVII 6; *En. ps.* XCII 6, 5. In Vittorino - cfr. Hadot 1971, p. 247 - la formula sottende una questione ecclesiologica (anche in Ilario, *contra Auxentium* 12): se l'essere cristiani consista nell'essere battezzati o nel vivere secondo lo spirito. Anche Girolamo, *Tractatus de psalmo CXXXIII* 1, che probabilmente si rifà a questo testo di Agostino, distingue tra una chiesa esteriore, fatta di pareti, praticabile anche dagli eretici (ariani), e la chiesa vera, che sussiste dove c'è la vera fede. Cfr. Y.-M. Congar, *L'église, ce n'est pas les murs, mais les fidèles*, «La Maison-Dieu» LXX 1962, pp. 105-14.

40-4. *Amicos... arbitrabatur*: sotto l'ironia e la pretesa di un cri-

stianesimo «anonimo», Vittorino mascherava la paura d'una riprovazione sociale, che non sarà estranea nemmeno ad Agostino (cfr. IX, I 1-II 4). Temeva l'irrisione dei potenti senatori pagani di Roma (la cultura ufficiale della «nobilitas» era pagana: cfr. VIII, II 3), ai quali lo legava il culto del *mos maiorum*, che non voleva abbandonare, pur abbracciando il cristianesimo: cfr. Hadot 1971, p. 248 sg. Si aggiunga la riprovazione dei filosofi «spiritualisti», che non ammettevano la via bassa della semplice adesione per fede e la significazione materiale della religione. Vittorino, come anche l'Agostino di allora, considerava la fede cattolica come una dottrina filosofica, alla quale era peculiare e sufficiente il consenso razionale. *daemonicolas*: cfr. Civ. IX 19. Il platonismo guardava con favore al culto dei demoni, quali intermediari tra l'uomo e la divinità (cfr. Civ. VIII-IX). *cedris Libani*: in *En. ps.* XXVIII 5 equivalgono ai «superbi»: cfr. Knauer 1955, p. 163 sg.

44. *legendo*: il «libro» è decisivo nella conversione di un intellettuale, come sarà anche quella di Agostino, fatta di convincimento razionale più che di folgorazioni volontaristiche. Che il «libro» fosse uno strumento privilegiato di conversione, è perfino teorizzato da Agostino nel *de beata vita* (I, 2-4), dove, dopo aver individuato varie tipologie di «ritorno al porto» o «conversione», giudica che la più comune, è quella di quei «naviganti» (tra i quali annovera sé stesso: I, 4), che trovano la strada del ritorno perché s'imbattono «nei libri dei dotti e dei più sapienti» (*in libros doctorum sapientissimorumque hominum*). Hadot 1971, p. 250 e nota 98, sospetta che qui Agostino proietti il processo della propria «conversione» e che la decisione di Vittorino sia maturata piuttosto in considerazione della intravista compatibilità tra *mos Romanorum* e cristianesimo. Comunque sia, resta l'importanza del «libro» sul suo mutamento.

50. *subitoque*: sottolineando la subitanità, con cui la volontà di Vittorino s'adeguava alla convinzione intellettuale, Agostino prepara per antitesi il tema del suo «ritardo» (V 12).

53-4. *Ubi autem... dedit*: ai principianti (chiamati *rudes*) era impartita un'istruzione catechistica di base, prima che, messisi in lista per il battesimo (*nomen dedit*) dopo l'Epifania, col nome di *competentes* ricevessero una catechesi intensiva più avanzata.

55. *Superbi*: nella citazione di Ps. III, 10 Agostino sostituisce *peccator* con *superbi*, rivelando così la sostanza del peccato radicale (di Vittorino e dei suoi amici), contrario alla natura del credere: Knauer 1955, p. 164; Courcelle 1963, pp. 69-74. Testard 1987, p. 156 sg., nota che le sei occorrenze del termine *superbia* presenti nel libro VIII sono concentrate tutte nell'episodio di Vittorino.

5, 59. *profitendae fidei*: si allude alla cerimonia della *redditio symboli* (cfr. I. 63 *ut... redderet*), che consisteva nella recita, prima del battesi-

mo, del simbolo di fede (il Credo), il cui testo era stato consegnato (*traditio symboli*) ai candidati la domenica antecedente alla Pasqua: cfr. Ambrogio, *Epistulae* LXXVI 4 = Maur. XX 4; E. Cattaneo, *La religione a Milano nell'età di sant'Ambrogio*, Milano 1974 (Archivio Ambrosiano 25), pp. 117-22.

60. *verbis... memoriter*: il *symbolum* era un testo fisso, che, consegnato oralmente, doveva essere imparato a memoria e recitato: cfr. *Serm.* CCXII 2; CCXIV 1; Ambrogio, *Explanatio symboli* 9.

60-1. *de loco... solet*: l'ascolto da parte di tutti i fedeli della proclamazione del simbolo di fede, fatta dai candidati al battesimo, imponeva che i candidati parlassero da un luogo elevato. Si tratta di usanza peculiare della Chiesa di Roma (lo conferma Rufino, *Expositio symboli* 3), che era ancora seguita in quella Chiesa nel momento in cui Agostino scriveva le *Confessioni* (si noti il presente *solet*), e che non era evidentemente praticata né a Milano né in Africa. Sul problema cfr. Poque 1985, pp. 133-43.

63. *secretius*: la proclamazione «privata» del simbolo, che era concessa a persone particolarmente emotive, fu proposta a Vittorino per rispetto della sua notorietà. Il racconto gioca sul rapporto tra segretezza e pubblicità, che ripropone in movenze psicologiche il conflitto tra ricerca intellettuale e gesto sacramentale.

73-5. *Cito sonuerunt... audirent eum*: caratteristico parallelismo in *isokola* con rima: cfr. Balmus 1930, pp. 174-80, 287.

III 6, 1. *Deus bone*: da qui fino a IV 9 si sviluppa una riflessione «redazionale» di Agostino sui motivi della maggiore esultanza che accompagna una conversione insperata. Si richiamano le parabole evangeliche «della misericordia» (*Ev. Luc.* 15). La gioia del Padre per il peccatore recuperato non significa mutamento di Dio: la creatura muta, in quanto non è l'«essere» ma solo ne partecipa. La gioia di Dio è in realtà la gioia delle creature (l. 12 *in nobis et in angelis tuis*), che, ritornate, avvertono la felicità insita nella casa del Padre e l'immutabile bontà del Padre.

6. *Et nos... audimus*: il pensiero di essere stato egli pure una peccarella recuperata, e perciò occasione di grande gioia, può addolcire, agli occhi di Agostino ormai pastore, l'acerbo rimorso per i suoi peccati passati.

9-11. *et lacrimas... inventus est*: la parabola del «figliol prodigo» è un testo-guida delle *Confessioni*, perché serve a esprimere il ritorno, e i meccanismi del ritorno, alla casa del Padre: cfr. B. Blumenkranz, *La parabole de l'enfant prodigue chez S. Augustin et S. Césaire d'Arles*, «VChr» II 1948, pp. 102-5; A.-M. La Bonnardière, *La parabole de l'enfant prodigue dans les «Confessions» de saint Augustin*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Sc. Rel.» LXXIII 1965-66, p. 154 sg.; Solignac XIII 1962, p. 662 sg.; L.C. Ferrari, *The Theme of*

the *Prodigal Son* in Augustine's «*Confessions*», «RechAug» XII 1977, pp. 105-18. Essa sostituisce il *topos* platonico della «navigazione di ritorno» al porto che Agostino impiega nei *Dialogi* di Cassiciacum (cfr. *contra Academicos* I 1, 1; *de beata vita* I, 1-2; *de ordine* I 1, 1).

7, 15. *in anima*: stabilito che la gioia di Dio per il «ritorno» è in realtà la gioia della creatura razionale quando sta in Dio, Agostino sviluppa il discorso riferendosi all'anima delle creature.

17. *cetera*: sono testimonianze estranee alla rivelazione cristiana: < il trionfo del comandante dopo la battaglia; l'euforia del navigatore e del malato dopo i pericoli corsi; il cibo salato che dà più gusto al bere; la sposa che si fa attendere e per questo è più sospirata. Sono temi comuni della diatriba (Courcelle 1963, p. 111 nota 3), che risalgono a reminiscenze letterarie: per il trionfo del comandante, Valerio Massimo, II 8, 1 sgg.; per i naviganti, Virgilio, *Aen.* IV 644; VIII 704-10; per la sposa, Ovidio, *Fasti* III 393 sg.: cfr. Bolgiani 1956, p. 100 nota 89.

31. *salsiuscula*: diminutivo coniato da Agostino; Balmus 1930, p. 78.

34-5. *ne vile... dilatam*: parallelismo con *homoioteleuton*.

8, 41. *quaedam... gaudeant?*: sono le creature angeliche e, più in generale, la porzione di creato che sta più vicina a Dio.

43-8. *An is est... ageres?*: la partecipazione delle creature all'essere < non è né totale né uniforme. Essa è, nel tempo, sempre parziale e assegnata secondo il grado (*modus*) competente a ciascuna. Ciò spiega sia l'intrinseca bontà di tutte le cose sia la possibilità che esse, senza uscire mai totalmente dalla bontà del tutto, si allontanino dalla pienezza dell'essere, passando a una posizione inferiore a quella che loro compete. Il pensiero è platonico come pure il concetto di *modus*, per il quale cfr. L.F. Pizzolato, «Il *modus* nel primo Agostino», in *La langue latine, langue de la philosophie*, Roma 1992 (Collection de l'École Française de Rome 161), pp. 245-61. Agostino dà qui una spiegazione ontologica della gioia maggiore che accompagna la fine d'un male: la gioia, che è percezione dell'avvicinamento a Dio, si avverte maggiormente quanto più ampio appare lo spazio di avvicinamento percorso. Si manifesta il tema agostiniano dell'analogia tra vita del singolo uomo e vita dell'umanità; tra vita degli uomini e vita di tutto il creato: esso è tra i motivi fondamentali delle *Confessioni*, e non solo; cfr., p. es., *de vera religione* 22, 50 *universum genus humanum, cuius tamquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem huius saeculi* («l'intero genere umano, la cui vita, come la vita del singolo uomo, si svolge da Adamo fino alla fine di questo mondo»): cfr. Bolgiani 1956, p. 61 nota 29.

49-50. *Et nusquam... ad te*: platonico è il tema del ritorno a un <

Dio che è sempre già presente (movimento enstatico). L'uomo non può mai uscire ontologicamente dall'orizzonte dell'essere, anche se può allontanarsi dalla sua pienezza col proprio peccato. L'inserimento ontologico dell'uomo nell'essere è la caratteristica principale della prima filosofia di Agostino: cfr. VII, X 16; F. Körner, *Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin*, Freiburg-München 1959.

IV 9, 1-2. *Age... curramus*: l'iniziativa stessa del «ritorno» dell'uomo è opera di Dio, secondo quanto Agostino aveva già espresso agli inizi delle *Confessioni* (I, 11 *tu excitas*). Il fatto che quasi tutti i termini qui usati esulino dal linguaggio biblico (salmico), fa pensare che si tratti di terminologia neoplatonica, come risulta più chiaro subito dopo: cfr. Knauer 1955, p. 65 nota 2. *rape*: cfr. IV, XII 18 e *Sant'Agostino, Confessioni* II, Milano 1993, p. 179, nota a IV, XII 18, 5.

2-3. *ex profundiore... caecitatis* il motivo neoplatonico dello stato < di lontananza dell'anima da Dio è espresso con varie immagini, di cui le più note sono *regio egestatis* (II, X 18) e *regio dissimilitudinis* (VII, X 16: risale a Platone, *Pol.* 273 de): cfr. Courcelle 1950¹, pp. 126-8; Courcelle 1963, pp. 623-40 (riporta 95 testi che diventano 108 in Courcelle 1968², pp. 405-40, tratti da più di cinquanta autori); la nota di Solignac XIII 1962, pp. 689-94; E. TeSelle, '*Regio dissimilitudinis*' in the christian Tradition and its Context in Late Greek Philosophy, «AugStud» VI 1975, pp. 153-79. Sulla caduta dell'anima in profondità oscure e sulla sua costrizione a vivere nell'Ade con ombre cieche, insiste Plotino, *Enn.* I 6, 13. Il riferimento al «Tartaro» (che in Macrobio, *in somnium Scipionis* I 10 significa la corporeità) è anche in *Conf.* I, XVI 26.

4. *inluminantur*: nel «primo» Agostino l'illuminazione era la ragione stessa dell'incarnazione: il Figlio volle rendere l'uomo capace di «conoscere» il Padre e di attingerlo per via intellettuale (cfr. Pizzolato 1987, p. 111 sg.). Qui essa è successiva al «ritorno» e immette nell'amore del Padre.

7-9. *Quando enim... ex alterutro*: il problema della gioia maggiore in dipendenza della fama maggiore di chi ritorna è ora spiegato con l'estensione della gioia a un numero maggiore di partecipi.

9-11. *Deinde... laetantur*: la funzione di esemplarità (*auctoritas*) che la persona famosa riveste, allarga oggettivamente l'ambito della gioia.

12-21. *Absit... victoriae*: il potente viene celebrato non per il suo grado o per una sua presunta superiorità di essenza, ma perché, in forza della sua maggiore notorietà, il potente convertito glorifica e diffonde la potenza dell'umiltà che lo ha vinto. *debellata superbia*: il ricordo di Virgilio (*debellare superbos*: *Aen.* VI 853), concordato con la conversione del proconsole Sergio Paolo (*Act. Ap.* 13,7-12), insinua il rovesciamento del potere che il cristianesimo ha prodotto. <

Saulo, assumendo il nome del potente romano, s'impadronisce delle spoglie del «vinto», preda del suo trionfo, che è frutto dell'umiltà: cfr. Testard 1987, p. 158 sg. e nota 59. *ex priore... Paulus*: questa notizia non figura in *Act. Ap.* 13. Agostino segue una tradizione che troviamo in Girolamo (*de vir.* 5,4). In *de spiritu et littera* 7, Agostino interpreterà il nome *Paulus* («piccolo») non più come segno di vittoria, ma di umiltà.

22-4. *Plus autem... auctoritatis*: alla notorietà sono sensibili gli amanti della gloria (*superbos*), il cui comportamento diventa poi esemplare per la massa (*plures*).

28-9. *vasa... utilia*: gli Ebrei portarono con sé dall'Egitto i «vasi» degli Egiziani per farli servire alla gloria del loro Dio (*Ex.* 3,22; 11,2): cfr. VII, IX 15.

V 10, 2-3. *ad hoc... narraverat*: Simpliciano aveva capito che la debolezza della «volontà» di Agostino aveva bisogno di esempi, e di esempi di «umiltà» (II 3), più che di dottrina. Usando l'antica tecnica dell'*exemplum* (Mandouze 1968, p. 196 sg.; p. 472 nota 2), sceglie per un dotto esempi di persone colte.

4. *lege data*: con il cosiddetto «editto scolastico» del 17 giugno 362 (cfr. *Codex Theodosianus* XIII 3,5; Giuliano imperatore, *Epistulae* LXI c; Ammiano Marcellino, XXII 10,7; XXV 4,20; Agostino, *Civ.* XVIII 52), l'imperatore Giuliano prescriveva ai maestri di scuola la coerenza tra dottrine insegnate e praticate, e così intenzionalmente provocava l'estromissione dei cristiani dall'insegnamento, che era fondato ancora sulla trasmissione di testi pagani. L'editto provocò le dimissioni di parecchi maestri cristiani, tra cui anche di Vittorino, che nel 362 era evidentemente già convertito. Ci fu qualche maestro cristiano (Apollinare di Laodicea padre e figlio) che, per aggirare la legge, pensò di allestire nuovi testi scolastici, versificando la Bibbia, scrivendo commedie, tragedie e odi pindariche di argomento biblico: cfr. Sozomeno, *Historia Ecclesiastica* V 18.

7-8. *non mihi fortior... vacandi tibi*: si afferma chiaramente che Agostino aveva già maturato il convincimento che alla ricerca totale di Dio fosse necessario il disimpegno dalla professione (retorica), nella quale era però trattenuto dalla sua volontà (cfr. I. 9 *ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate*), che contrastava con l'intelletto già «convertito». Agostino invidia la sorte che aveva imposto a Vittorino, con una costrizione esterna, l'abbandono della professione, così che egli giudica quell'abbandono frutto più di fortuna che di forza. L'imperfezione del suo volere è però giustificata dalla necessità di mantenere la sua cospicua famiglia e dal complesso delle relazioni sociali, che la sua posizione professionale gli aveva procurato e che non si potevano rescindere d'un tratto. La liberazione dalla professione sarà narrata a IX, II 2-V 13.

9-15. *Velle... dura servitus*: comincia a delinearsi il conflitto tra due volontà (cfr. ll. 18-9 *duae voluntates meae... confligebant*), la cui formulazione dottrinale non si può stabilire con certezza se appartenga alla fase storica o a quella redazionale. A quest'ultima sembra appartenere la delineazione del conflitto secondo l'immagine della catena (*catena peccati*: essa rappresenta, in ultima analisi, uno sviluppo di Platone, *Phd.* 82e), i cui vari componenti («anelli») compaiono, anche se in forma più essenziale, già in *de libero arbitrio* III 18, 51-2, e poi in *Trin.* XI 6, 10 e in *En. ps.* CXXX 2. All'inizio sta un perversimento della volontà che, in conseguenza del peccato d'Adamo, trova piacere (*libido*) nei beni vili che non impongono sforzi di mutamento (in *de mendacio* 7, 10, dell'anno 395, la *libido*, prima di restringersi all'ambito della sessualità, è definita, come in questo nostro testo, *appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet temporalia bona praepo-*
nuntur, «tendenza dell'animo in virtù della quale i beni temporali di qualsiasi tipo sono anteposti ai beni eterni»: cfr. la nota '*Libido*' et '*consuetudo*' d'après *Augustin* di Solignac XIV 1962, pp. 537-41); dalla facile condiscendenza verso questo piacere nasce l'abitudine (*consuetudo*), cioè un accomodamento dell'anima che acquista la forza cogente d'una nuova natura (*necessitas*). La catena è tenuta dal «nemico», ma non a lui solo Agostino attribuisce la colpa della scelta perversa, perché esiste una responsabilità dell'uomo: però il nemico, dopo il peccato d'Adamo, è padrone della volontà umana e ne contrasta il cambiamento. Vede giusto quindi A. Sage (Sage 1967, p. 224; *Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430*, «REAug» XV 1969, p. 88), quando afferma che non la *libido* è eredità del peccato d'Abramo, ma la «volontà perversa». Ma si può dire anche, con Rigby 1987, p. 70 sg., che per Agostino il peccato di concupiscenza è presente fin nel bambino «d'un solo giorno di vita» (*Iob* 14,4 in I, VII 11) e che esso comporta un attacco alla libera «volontà». Sia nel suo aspetto storico sia in quello personale, il peccato possiede un dinamismo e una dialettica che lo trasformano da atto libero – quale totalmente era in Adamo – in atto sempre più necessitato (Solignac XIII 1962, p. 178 sg.).

16. *gratis colerem fruique te*: col primo membro si indica un rapporto con Dio non utilitario; con il secondo il desiderio di assimilazione a Dio, alla maniera neoplatonica, attraverso un'ascesi intellettuale, che richiedeva un *vacare*, cioè dedizione totale e radicalismo di vita cristiana. Sul concetto di *frui* in Agostino, cfr. R. Lorenz, '*Frui-tio dei*' bei *Augustin*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» LXIII 1950-51, pp. 75-132; G. Pfligersdorffer, *Zu den Grundlagen des augustinischen Begriffspaaren «uti-frui»*, «Wiener Studien» LXXXIV 1971, pp. 195-224.

11, 21-2. *intellegebam... legeram*: il senso dei verbi e il loro rapporto

di *consecutio* temporale dicono in maniera persuasiva (cfr. Courcelle 1968², p. 199 nota 1), contrariamente a quanto sostengono alcuni, che Agostino avvertiva già allora il conflitto interiore; che il rinvio al testo paolino (*Ep. Rom.* 7, 14 e - a V 12 come già a VII, XXI 27 - *Ep. Rom.* 7, 22-5; *Ep. Gal.* 5, 17) non appartiene alla fase della teologizzazione redazionale, ma al sentire dell'Agostino di allora, che colse la coincidenza tra esperienza personale (*me ipso experimento*) e le letture paoline «già fatte» (*legeram*). Avvalorata, e *contrario*, questa convinzione il fatto che prima (III, IV 8), citando Paolo, Agostino avverte esplicitamente che in quel momento ancora non lo conosceva.

23. *ego... utroque*: l'unità dell'uomo non è messa in dubbio dalla presenza di due leggi, che sembrano dipendenti da due componenti della sua persona, la *caro* e lo *spiritus*. Questi due referenti indicano, in realtà, due tensioni della volontà: quella verso beni inferiori e quella verso beni competenti alla natura dell'uomo. Sicché le due leggi anticipano, essendone correlate, il tema delle due volontà, che interverrà più avanti (IX 21). Che non si tratti di dualismo antropologico è confermato da come Agostino commenta il medesimo testo di *Ep. Gal.* 5,17: la sede del peccato di concupiscenza è sempre nello spirito, non nella carne (*de Genesi ad litteram* X 12; *contra Iulianum* VI 14,41; E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, London 1970, p. 317).

26-9. *Sed tamen... sequeretur?*: la *consuetudo*, esito della catena del peccato di V 10, può resistere alla volontà perché essa stessa è frutto d'una volontà (precedente) che si è consolidata in automatismi, piacevoli perché non richiedono sforzi di adattamento (il legame tra *delectatio* e *consuetudo* è già in *de Sermone Domini in monte* I 12,36, dell'anno 392). Essa quindi diventa, anche per questa sua carica di dolcezza, una pena oggettiva quando dipende da una scelta perversa. Il male dipende dalla scelta, perversa, d'un bene, e la punizione è la conseguenza intrinseca al tradimento delle essenze (cfr. V 12). Il processo attraverso cui Agostino arriva alla formulazione della dottrina della *consuetudo*, tipica delle *Confessiones*, è analizzato da Prendiville 1972, pp. 57-83: fin dai primi suoi scritti Agostino tiene fermi due dati antropologici: il libero arbitrio (contro il manicheismo) e l'inclinazione al male. Nel precisare il rapporto tra questi due dati, Agostino già in *contra Fortunatum* 22 (anno 392) fa dipendere l'inclinazione al male dal peccato di Adamo. Più psicologica è la spiegazione data nel *de Sermone Domini in monte*, che fa dipendere l'inclinazione dal piacere susseguente a un'abitudine liberamente sviluppata in accondiscendenza alla carnalità. Grazie alla lettura di Paolo, sviluppata con sistematicità negli anni 394-397, Agostino affermerà che il peccato produce la *consuetudo* e che poi la *consuetudo* produce il peccato: questa situazione di circolarità viziosa è innescata dal peccato libero d'Adamo, di cui punizione è, appunto, la *consuetudo* che l'uomo eredita con la nascita e che condiziona il suo libero arbitrio,

anche se ora, in virtù della grazia di Cristo, egli può emanciparsene, per quanto mai definitivamente.

29-32. *Et non... certa erat*: si contesta (e ancora di più a VII 18) l'illusione che la certezza dell'intelletto basti a trascinare la volontà, e quindi l'agire. Agostino avverte chiaramente il limite dell'intellettualismo etico e il ruolo distinto della volontà.

12, 35. *dulciter*: la *consuetudo* si impone perché è dolce. L'eudemonista Agostino fa sempre spazio alla felicità nella sua dottrina morale e privilegia i meccanismi di piacere connessi con l'agire morale, sia esso giusto o errato.

39. *differt*: per la prima volta in questo libro compare il tema del «ritardo» della conversione, che è frequente nelle *Confessioni* e che ritornerà, angosciato, più avanti (VII 17, l. 16 *et differebam*; 18, l. 28 *differe de die in diem*; XI 26, ll. 29-30 *retardabant tamen cunctantem*; XII 28, l. 17 *cras et cras*: cfr. nota a XII 28, 17), fino alla più famosa evocazione di X, XXVII 38. Cfr. P. Courcelle, *Le thème du regret*: «*Tard je t'ai aimée, beauté*» (*Augustin, "Conf.", X 27, 38*), «*Revue des Études Latines*» XXXVIII 1960, pp. 264-95 (ora in Courcelle 1968², pp. 441-78); G. Bouissou, *Sero te amavi*, «*REAug*» VII 1961, pp. 247-9.

44. *illud placebat... et vincebat*: *placere* e *vincere* indicano la persuasività della verità sull'intelletto; *libere* e *vincere* indicano la forza del piacere, qui irrazionale, dell'abitudine. Il parallelismo assonante serve a imprimere meglio nell'animo la contraddizione e a sottolineare, per via fonica, l'affinità e, per via concettuale, la distanza dei diversi meccanismi della volontà in conflitto.

45-6. *Surge qui... Christus*: il testo di *Ep. Eph.* 5, 14 nella tradizione ambrosiana «accompagna la processione dal battistero alla chiesa per la eucaristia della veglia pasquale»: cfr. A. Caprioli, «Battesimo di Agostino. Immagine di Chiesa e figura di cristiano», in *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio* (22-24 aprile 1987), Palermo 1988, p. 69 nota 53. Con esso forse Agostino esprime allusivamente il suo differimento del battesimo.

48-9. *Modo*: è la «tendenza, del resto spontanea, della *consuetudo* di far ricadere nel profondo ciò che è già emerso o ha tentato di emergere e di liberarsi», il che è una caratteristica dell'animo umano che permane anche dopo la «conversione» (X, XL 65): cfr. Bolgiani 1956, p. 72 nota 52.

55-6. *invitus... inlabitur*: Agostino evita sempre di accreditare la < credenza che il peccato, per quanto frutto «di consuetudine» e quindi non sempre attualmente voluto, sia estraneo alla volontà dell'uomo: la consuetudine è sempre, per lo meno all'origine, dipendente da un atto di libera volontà. Come è contrario a un ottimismo libertario, perché la volontà porta sempre il peso dei condizionamenti della

storia, personale e comune, così Agostino è contrario al pessimismo fatalistico, perché è convinto che la posizione dell'uomo dipende sempre da un atto di volontà libera.

56-8. *Miserum... nostrum?*: la citazione di *Ep. Rom.* 7, 24-5, nella singolarità della sua applicazione autobiografica notata da Pincherle, *Formazione*, pp. 175-9, può rappresentare un'interferenza tra dato esistenziale (allora Agostino stava veramente leggendo tale testo, che è presente già a VII, XXI 27) e organizzazione redazionale della vicenda, a cui il passo paolino è applicato con una avvertenza ermeneutica che pare posteriore. La domanda di cui il passo è costituito anticipa la situazione della scena del giardino, quando un aiuto esterno vincerà le resistenze dell'abitudine, che altrimenti abbisognavano di tempi lunghi.

VI 13, 1-3. *Et de... narrabo*: la consuetudine è rappresentata dai vincoli del matrimonio e dalla professione retorica, come a I 2. A differenza di Alipio, Agostino ritenne a lungo che fosse possibile coltivare la sapienza all'interno della vita matrimoniale (VI, XII 21), anche se il fallimento d'un primo progetto di vita ascetica comune (databile ai primi mesi del 386) era dipeso proprio dalla presenza delle donne (VI, XIV 24). Il ritorno del verbo *narrare* (dopo VIII, I 1) ribadisce l'intenzione documentaria del discorso. Il fatto poi che qui si riprendano tema e termini di I 1 (tanto che Schmidt-Dengler 1969, p. 200, parla di «un breve proemio interno»), indica che l'incontro, intermedio, con Simpliciano non era stato incentrato sul problema del legame uxorio.

5. *anxitudine*: l'uso di termini arcaicizzanti (cfr., nel libro VIII, *vitaliter* a VIII 19; *mussitare* a XI 26; *cantitare* a XII 29), non risponde – secondo Balmus 1930, pp. 70-3; 93 – a un programmatico intento arcaicistico, ma all'esigenza di ampliare il bagaglio del materiale espressivo.

5-6. *frequentabam ecclesiam*: il colloquio con Simpliciano ha fatto cadere la pregiudiziale individualistica della ricerca di Dio e ha prodotto in Agostino un più intenso collegamento organico con la Chiesa. A me pare questo – non quello dei primi dubbi antiaccademici (VI, XI 18) – il momento in cui la Chiesa (di Milano) prende il sopravvento sulla figura del suo pastore nell'influenzare il processo di «conversione» di Agostino, secondo l'impressione di A. Trapè, «La Chiesa milanese e la conversione di sant'Agostino», in *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana* IV, Milano 1974 (Archivio Ambrosiano 27), p. 16.

7-8. *iuris peritorum*: non sono funzionari (quali erano gli *assessor*), ma semplici «esperti» in diritto, che redigevano le *preces* dei querelanti e assistevano i contendenti: cfr. J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris 1967, p. 590; S. Poque, *Le langage symbolique dans*

la *prédication d'Augustin d'Hippone* I, Paris 1984, p. 126. *post... tertiam*: cfr. VI, X 16 *ter iam adsederat*. In luogo dell'usuale espressione verbale (*postquam assessor tertium fuerat*) Agostino preferisce il sostantivo astratto preceduto da preposizione: cfr. Balmus 1930, p. 28 sg.

9-10. *si qua... potest*: Agostino è ormai un po' scettico sulla possibilità di «insegnare» l'arte di dire. Probabilmente allude alla dottrina – già teorizzata nel *de magistro* – secondo la quale qualsiasi vero apprendimento passa attraverso la mediazione dell'unico vero «Maestro», che sta dentro ogni discente.

11-2. *Verecundo*: Verecundo è un maestro di *grammatica* milanese, < non ancora cristiano, amico di Agostino, presso il quale Nebridio svolgeva funzioni di aiutante (*proscholus*): cfr. *de ordine* I 2, 5; *Ep.* VII 2, 4; *Serm.* CLXXVIII 8. Ulteriori notizie su di lui Agostino ci darà a IX, III 5. *subdoceret*: probabile eco di Cicerone, *ad Att.* VIII 4, 1: Testard II 1958, p. 26.

18-9. *Agebat... maioribus*: l'elogio della riservatezza di Nebridio < esalta il rammarico di Agostino per la propria notorietà, che sarà una delle cause del suo ritardato abbandono della professione (cfr. IX, II 2-3).

14, 23-4. *non recolo... Nebridius*: lo scrupolo nel segnalare una dimenticanza, influente sul racconto, è segno di rispetto per la verità storica, che va sottolineato in un libro come questo, soggetto a tanti sospetti di finzione retorica.

25. *Ponticianus quidam*: è un alto funzionario della corte a Milano, africano d'origine, cristiano fervente: cfr. A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* I. *Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (303-533), Paris 1982, p. 884. Dall'espressione successiva *in palatio militans*, A. Giardina (*Aspetti della burocrazia nel basso impero*, Roma 1977, p. 122) deduce che apparteneva alla *schola palatina*, corpo di guardia particolare dell'imperatore. Un personaggio dello stesso nome è attestato in Simmaco, *Epistulae* I 99; V 32. L'indeterminatezza (*quidam*) con cui viene presentato potrebbe far pensare che non fosse prima d'allora noto ad Agostino, se non fosse che egli usa spesso l'indeterminativo nelle *Confessioni* anche per personaggi ben noti, a lui e talvolta anche al lettore: cfr. I, XIII 20 *Aeneae nescio cuius*; III, IV 7 *cuiusdam Ciceronis*; IV, II 3 *nescio quem haruspitem*; IV, VI 11, dove indica Orazio; V, V 8 *Manichaeum nescio quem*. Per un elenco di tali forme cfr. Knauer 1955, p. 183 e nota 1. Il fenomeno è variamente interpretato: cfr. Solignac XIII 1962, p. 667; E. Valgiglio, «Sant'Agostino e Cicerone», in *Fede e sapere nella conversione di Agostino*, Genova 1986, pp. 57-67. Mi pare che la spiegazione più probabile sia quella fornita da Pellegrino 1956, p. 49 sg. e nota 12: il rivolgersi a Dio del testo delle *Confessioni* fa sì che ogni personaggio, anche il più grande, sia relativizzato di fronte alla grandezza di Dio.

27-8. *supra mensam lusoriam*: annotazione realistica e inessenziale, che depone a favore della storicità del racconto.

29-35. *apostolum... impendere*: dopo l'incontro con i *platonici* < Agostino aveva avviato, probabilmente nel luglio 386, una lettura sistematica (*contra Academicos* II 2, 5 *Perlegi totum intentissime atque cautissime* «Lo lessi per intero con grande attenzione e ocultezza») di Paolo (*Conf.* VII, XXI 27), che in questo momento era in corso (*solas... curam maximam impendere*). La sottolineatura della profondità e della lentezza della lettura dà ragione del possesso sicuro che Agostino aveva delle parti già lette. Gli studiosi hanno messo in luce la rinascita di interesse per Paolo nella teologia occidentale a partire dalla metà del IV secolo: cfr. l'introduzione al *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* di A. Mutzenbecher (CCB, S.L., XLIV, pp. XX-XXIV). Giovanni, che pure figura citato più volte in relazione alla lettura dei *platonici*, forse venne accostato con sistematicità solo dopo Paolo e dopo l'incontro con Simpliciano: cfr. Courcelle 1968², pp. 168-74.

36. *de Antonio*: l'egiziano Antonio (251-355 circa) è considerato il < padre del monachesimo anacoretico. La sua figura assunse grande notorietà grazie alla *Vita* che di lui, subito dopo la sua morte (cfr. l. 41 *prope nostris temporibus*), scrisse Atanasio di Alessandria, la quale ebbe grande fortuna anche in occidente (cfr. VI 15). Courcelle 1968², p. 201 nota 1, pensa che Ponticiano abbia affrontato il discorso sul monachesimo per impulso del testo di Paolo, aperto su *Ep. Rom.* 13, 13 (consultato più tardi: XII 29). Ma più verosimilmente si può supporre (con R.M. Durling, *Il Petrarca, il Ventoso e la possibilità dell'allegoria*, «REAug» XXIII 1977, p. 315 e nota 22) che il discorso sia caduto su Antonio perché la presenza inaspettata del «libro» sacro sul tavolo di Agostino avrebbe ricordato a Ponticiano il clima analogo dell'incontro col «libro» da parte dei «continenti» di Treviri (cfr. nota a VI 15, 57): per far capire la conversione di quei personaggi, egli doveva prendere le mosse da Antonio e dalla sua vita.

37. *servos*: probabilmente già qui il termine indica quei fedeli che si dedicano totalmente alla ricerca di Dio, come risulta evidente a VI 15.

38. *latebat*: Agostino non conosceva né la letteratura né l'esperienza del monachesimo cattolico, nemmeno quella milanese (VI 15). < Sappiamo che i manichei deridevano la verginità cristiana, contrapponendole le loro particolari forme di continenza (*de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* I 31, 65-8).

15, 47-9. *Et erat... noveramus*: Ambrogio fu un grande promotore < della vita verginale cenobitica urbana, anche femminile, forse sull'esempio del vescovo asceta Eusebio di Vercelli (cfr. Ambrogio, *Epistulae*, extra collectionem XIV 66 = Maur. LXIII 66). A tale vita s'era votata anche la sorella Marcellina: cfr. R. De Izarny, *La virginité se-*

lon S. Ambroise I-II, Lyon 1952 (dissert.); G. Penco, *Le origini del monachesimo in Liguria*, «Benedictina» IX 1956, pp. 15-30; *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma 1961; E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster 1965. Solo dopo il battesimo Agostino visiterà alcuni cenobi, a Milano e a Roma (cfr. *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* I 33). Sull'influsso dell'esperienza monastica milanese in Agostino cfr. J. Morán, *En torno a la primera experiencia monastica de san Agustín*, «Augustinianum» VII 1967, p. 340 sg. *nutritore*: l'appellativo rivelerebbe, secondo P. Courcelle, *Recherches sur saint Ambroise*. «Vies» anciennes, culture, iconographie, Paris 1973, p. 12 nota 6, che Ambrogio non fu il «fondatore» di tali monasteri e che l'esperienza monastica milanese gli preesisteva.

50. *intenti tacebamus*: cfr. Virgilio, *Aen.* II 1.

51-2. *apud Treveros*: Treviri, dopo la riforma tetrarchica di Diolezziano, era sede imperiale. Vi soggiornò, tra il 335 e il 337, Atanasio di Alessandria, mandatovi in esilio da Costantino: ciò può spiegare la notorietà che la sua *Vita Antonii* poteva avere là. A Treviri era nato Ambrogio. Cfr. H. Heinen, *Trier und das Trevererland in römischer Zeit*, Trier 1988.

57. *servi... pauperes*: sono i cosiddetti «continenti di Treviri». Anche in questo racconto, come in quello di Simpliciano (cfr. V 10), Schmidt-Dengler 1969, p. 201 individua i *topoi* classici della *narratio*.

58. *vita Antonii*: la *Vita Antonii* di Atanasio, che incontrò grandissima fortuna (se ne conoscono 165 mss. greci), ebbe quasi subito varie traduzioni latine, tra cui famosa quella di Evagrio di Antiochia (prima del 370). Sul testo latino, cfr. H.W.F.M. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne version latine de la vie de saint Antoine par saint Athanasie. Étude de critique textuelle*, Utrecht-Nimègue 1960. Da come ne parla, pare che Agostino non l'abbia conosciuta né secondo la traduzione di Evagrio né secondo quella anonima che possediamo, per la quale si veda G.J.M. Bartelink, *Vita di Antonio*, Verona 1974, con l'introduzione di Chr. Mohrmann, pp. VII-XCI.

61. *agentes in rebus*: erano funzionari palatini (cfr. Ambrogio, *Epistulae* LXXXVI = Maur. XX 7), al servizio dell'imperatore, aventi mansioni di inchieste amministrative e di collegamento: cfr. *Codex Theodosianus* VI 27-9,4; J. Gaudemet, *Institutions de l'Antiquité*, Paris 1967, p. 676 sg.; A. Giardina, *Aspetti della burocrazia nel basso impero*, Roma 1977, p. 122.

63-9. «Dic... nunc fio»: per Lepelley 1987b, p. 112, queste parole sono un artificio letterario, atto a esprimere la rinuncia alle aspirazioni politiche che fu anche di Agostino. Il discorso diretto insinua che le considerazioni ivi svolte «sembrano corrispondere a quelle che Agostino veniva facendo a sé stesso»: Mara 1985, p. 81.

66. *amici imperatoris*: l'espressione *amici Caesaris* (o *Augusti*) era <

un titolo tecnico, il quale designava i funzionari di più alto rango, che componevano un consiglio di gabinetto: cfr. Courcelle 1968², p. 182 nota 2.

68-9. *Amicus autem Dei*: contrapposta alla precedente, questa espressione compare in atti martirologici ed è un *topos* agiografico: cfr. Courcelle 1968², p. 266. *nunc fio*: con la successiva frase (*statui et hoc ex hac hora*) indica l'istantaneità tipica del gesto «volontaristico».

70. *reddidit... paginis*: Ponticiano presenta il fatto come una lettura casuale, non condotta secondo il rituale della «cleromanzia», cioè della lettura «a sorte» appositamente fatta per rinvenire indicazioni di comportamento.

74. *aedificabant... idoneo*: le spese per l'edificazione della torre di *Ev. Luc.* 14, 28-30 sono interpretate da Agostino come la forza necessaria ad abbracciare il discepolato di Cristo (*Quaestiones Evangeliorum* II 31).

78-9. *relinquendi... te*: come è riferito anche a XII 29, Antonio (cfr. *Vita Antonii* 2-3) aveva abbracciato subitamente la vita di perfezione dopo avere inteso casualmente la lettura della pericope evangelica del «giovane ricco» (cfr. *Ev. Matth.* 19, 21).

83. *talis voluntas*: si insiste sull'importanza della «volontà» nella decisione etica.

87-8. *trabentes... casa*: lo strumento retorico del parallelismo, con la perfetta rispondenza grammaticale dei membri, sottolinea la differenza tra movimento (modo dell'indecisione) e riposo (modo della decisione), tra ricchezza mondana (*palatium... casa*) e vera (*terra... caelo*).

88-90. *Et habebant... tibi*: i «continenti di Treviri» sono esempio adatto ad Agostino anche per quanto attiene alla condizione uxoria.

VII 16, 2-4. *retorquebas... faciem meam*: col linguaggio dei salmi è proposto il processo della «conversione» (il *περιάγειν* del mito della «caverna»: Platone, *Resp.* VII 518cd): sulla formazione del concetto cristiano di «conversione» nell'area del cristianesimo platonico cfr. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* II, trad. it., Firenze 1954, p. 512 nota 82. Qui si esprime anche l'essenza del peccato come misconoscimento della propria natura: cfr. P. Courcelle, *Connaiss-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard* I, Paris 1974, p. 135 e nota 97. La «conversione» è prima di tutto un superamento dell'alienazione (Mandouze 1968, p. 468) e un ricollocarsi in maniera corretta nei confronti di sé stessi, prima ancora che di Dio: A. Mandouze, «Du converti de Milan au convertisseur d'Hippone», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* I, Roma 1987, p. 92 sg.

5. *distortus et... ulcerosus*: tema diatribico, presente in Seneca, *de ira* II 36, 1: cfr. Courcelle 1963, p. III nota 3.

6. *a me fugerem*: l'impossibilità di fuggire da sé stessi – cfr. IV, VII 12; V, II 2 – è un *topos* classico (cfr. Lucrezio, III 1060 sgg.; Orazio, *Carm.* II 16, 19 sg.; *Ep.* I 14, 13; Seneca, *Tranq.* 2, 14) e biblico (Ps. 138, 7-8): cfr. G.N. Knauer, *Peregrinatio animae* (*Zur Frage der Einheit der augustinschen Konfessionen*), «Hermes» LXXXV 1957, p. 223.

17, 13. *me comparatum*: l'esempio provoca un confronto.

15-6. *lecto...* *Hortensio*: la lettura (III, IV 7-8) risale all'anno 373/ <
4. La decisiva importanza dell'opuscolo ciceroniano è attestata dalla costante sua presenza nei racconti di Agostino sulla sua conversione: cfr. VI, XI 18; *de beata vita* I, 4; *Soliloquia* I 10, 17 (dove a essa attribuisce la sua liberazione dal desiderio delle ricchezze) e (per Testard I 1958, p. 23 sgg.) *de utilitate credendi* I, 1. Ancora a Cassiciacum Agostino ne consiglierà la lettura a Licenzio e a Trigezio: cfr. *contra Academicos* I 1, 4; III 4, 7; 14, 31. *studio sapientiae*: esito della lettura dell'*Hortensius* è sempre l'approdo alla filosofia: III, IV 7 (*ad philosophiam*); VI, XI 18 (*fervere... studio sapientiae*); *de beata vita* I, 4 (*amore philosophiae succensus*).

17-8. *investigandam... inquisitio*: la terminologia della ricerca (e del conseguimento della felicità) è espressamente collegata con testi ciceroniani (in particolare con l'*Hortensius*) in *contra Academicos* I 3, 7; III 14, 31. È significativo che il ricordo dell'*Hortensius* torni addirittura in questo giorno, decisivo e finale, della «conversione»: cfr. Testard I 1958, pp. 35 e nota 4; 153 e nota 1.

20-2. *At ego... castitatem*: la «castità» era vista da tempo – probabilmente fin dalla lettura dell'*Hortensius*, secondo Testard I 1958, pp. 22, 142 sg. – come la condizione più congrua all'esercizio della ricerca della *sapientia*, anche se a lungo Agostino cercò di conciliare questa con lo stato uxorio (cfr. VI, XII 21).

25-6. *superstitione sacrilega*: con il termine *superstitio* Agostino indica normalmente la dottrina manichea (IV, I 1; VI, VII 12; *contra Academicos* I 1, 3; *de utilitate credendi* I, 2). Ma in *de beata vita* I, 4, *superstitio puerilis* è la fede cattolica della sua infanzia: cfr. Courcelle 1968², p. 64 sg. *non quidem certus*: l'adesione non perfetta di Agostino al manicheismo è espressa anche in *de beata vita* I, 4 *Non adsentiebar, sed putabam eos magnum aliquid tegere illis involucris, quod essent aliquando aperti* («Io non prestavo il mio assenso, ma pensavo che essi mediante quegli involucri coprissero qualcosa di importante, che un giorno avrebbero aperto»).

18, 29. *spe saeculi*: aspirazione di Agostino era la carriera nel campo dell'amministrazione civile – che auspicavano tutti i suoi familiari –, la quale costituì lo scopo della sua vita, dall'infanzia alla conversione: cfr. Lepelley 1987a, pp. 229-46.

29-30. *non mihi... cursum meum*: questo è un atteggiamento tipico della fase della conversione «dell'intelletto» (cfr. VI, X 17), quando Agostino progrediva per via di certezze razionali e s'illudeva che esse avrebbero necessariamente determinato l'assenso della volontà.

32-4. *Nempe tu... premit*: identica giustificazione del ritardo Agostino aveva avanzato a V 11. Le certezze della fede hanno preceduto la conversione del cuore. Per Courcelle 1963, p. 61 nota 3, avremmo piuttosto una contrapposizione tra certezza filosofica e conversione, perché egli ritiene che sia stato Simpliciano a dare ad Agostino le ultime precisazioni d'ordine teologico, cristologico in particolare (p. 66). Ma ciò contrasta sia con le dichiarazioni di «certezza» di Agostino in apertura del libro VIII, sia con la già raggiunta corretta concezione di Cristo mediatore alla fine del libro VII (VII, XX 26-XXI 27).

34-7. *umerisque... vehementer*: il confronto con i «continenti di Treviri» diventa angoscioso perché essi erano riusciti a liberarsi senza avere la cultura di Agostino e senza aver percorso un cammino di ricerca intellettuale lungo come il suo. Sembra che la cultura appesantisca il cammino anziché renderlo spedito: donde l'«inorridire di vergogna». Un identico smacco Agostino aveva avvertito, anche se meno drammaticamente, a Milano, qualche tempo prima (22 novembre 385, o 384 secondo Lepelley 1987a, p. 237 nota 36), quando aveva comparato sé stesso, dotto e infelice, all'«ubriaco felice» (VI, VI 9-10). *pinnae*: sull'immagine delle ali (Platone, *Theaet.* 176a; *Phdr.* 246e, 248e) e sulla sua presenza in Agostino, e prima in Ambrogio, *de Isaac* 8, 77, cfr. P. Courcelle, *Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin: le vol de Dédale-Ulysse et les Sirènes*, «Revue des Études Anciennes» XLVI 1944, p. 68 sg.; *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison* (Phédon 62b; Cratyle 400c), «Revue des Études Latines» XLIII 1965, pp. 406-43. *cum Ponticianus*: con la ripresa di VII 16 (*Narrabat haec Ponticianus*), si opera la chiusura dell'*excursus*, racchiuso tra VII 16-8.

39-44. *Quae non... in mortem*: come con «l'ubriaco felice», anche qui Agostino non abbandona il suo ruolo di intellettuale e cerca i modi della persuasione dell'anima, sperimentando il divario tra la forza intellettuale e l'inefficacia morale degli argomenti già trovati e avviandosi a cogliere la differenza tra persuasione dell'intelletto e persuasione della volontà: alla prima serve e basta la certezza, alla seconda occorre una abitudine nuova di comportamenti. *muta trepidatio*: Guardini 1957, p. 266 sg., l'intende come «un'angoscia di morte»: il presente indietreggia spaventato, come dinanzi a un declino, quando s'accorge di dover abbandonare un'intera esistenza che viene riconosciuta come priva di valore. *a fluxu consuetudinis*: l'immagine dello scorrere d'una corrente è usata frequentemente da Agostino (cfr., p. es., I, XIV 23; XVI 25; IV, X 15) per indicare il *mos*

humanus, cioè una consuetudine consolidata che difficilmente il singolo può contrastare.

VIII 19, 1. *Tum*: comincia qui la cosiddetta «scena del giardino» (cfr. I, 11 *hortulus*), che rappresenta la fase finale della «conversione» di Agostino nel giardino della sua abitazione di Milano. Essa si situa cronologicamente ai primi giorni di agosto del 386 (mancava una ventina di giorni alle *feriae vindemiales*, che iniziavano il 23 agosto: cfr. IX, II 2. 4).

4-5. *Surgunt indocti*: il movente della scena è il confronto tra indotti – come i «continenti di Treviri» –, che si liberano subitaneamente, e dotti – come lui – che non sanno decidere. Ad Agostino non faceva, nemmeno allora, difficoltà la via «fideistica» dei semplici, ma lo impressionava il fatto che la via dei semplici risultasse più efficace della via lunga della ragione dei dotti. La qualifica di *indocti* che Agostino attribuisce ai «continenti di Treviri» (analogamente li aveva presentati a VII 18), rende assai improbabile la loro identificazione con Gerolamo e Bonoso, che ha proposto Courcelle 1968², pp. 183-7: cfr. la recensione di W. Theiler all'edizione del 1950 («Gnomon» XXV 1953, p. 122).

5-6. *doctrinis... sine corde*: sono le certezze che non riescono a smuovere il centro vitale (il *cor*), dove la *doctrina* imbeve la corporeità (*caro*); restando intellettualistiche, le certezze non sono capaci di vincere il dolce accomodamento della volontà. L'assenza di *cor* (*sine corde* o *socordia*) è altrove definita da Agostino come la condizione di chi ha il cuore oppresso (*obrutum*) dalle lusinghe del mondo e addormentato (*consopitum*) da piaceri letali (*En. ps. CVI 3*): cfr. E. De La Peza, *El significado de «cor» en San Agustín*, Paris 1962, p. 54.

6-7. *An quia... sequi?*: Agostino avanza l'ipotesi che il mancato convincimento della sua volontà dipenda dall'inferiorità dei modelli (degli *indocti*) che gli vengono proposti, e che quindi giochi un ruolo importante la superbia. Ma questo motivo non avrà più seguito, mentre acquisterà sempre maggior rilievo il ruolo della *consuetudo*.

8. *nescio qua*: locuzioni come questa dicono che Agostino sa distinguere tra la realtà storica della sua esperienza e la presentazione redazionale. Analoghe esplicite attestazioni di incertezza si trovano a II, III 8 (*ita enim concilio recolens, ut possum...*); V, VI 11 (*Itane est, ut recole...?*); VI, X 16 (*Voluit sibi licere nescio quid*); IX, XI 27 (*quid responderim, non satis recole*): cfr. Bolgiani 1956, p. 88 e nota 36.

11-3. *Hortulus... domus*: se il «giardino» costituisse elemento scenografico di un'ambientazione «fittizia», non si vede quale utilità artistica avrebbero le osservazioni sul diritto d'uso del giardino e sull'assenza del padrone di casa. Per quanto riguarda la presunta affinità di questa ambientazione con quella della conversione di Cipriano negli *horti* (Cipriano, *ad Donatum* 1), va notato il tono di gran lunga

più realistico di Agostino, che lo stesso Courcelle 1963, pp. 123-5, il quale propone il confronto, è costretto a segnalare, senza peraltro trarne le debite conseguenze. Né persuasivi risultano i parallelismi con *ad Donatum* 3, perché basati su espressioni lessicali troppo comuni, che non prevalgono sulle differenze specifiche delle due situazioni. Sul valore «psicologico» del giardino insiste, prescindendo dal suo valore di dato documentario, L.C. Ferrari, *The Barren Field in Augustine's Confessions*, «AugStud» VIII 1977, pp. 55-70: il giardino sarebbe per Agostino un importante ingrediente nel racconto d'una profonda esperienza religiosa, perché egli associa il peccato alla vegetazione selvatica e la grazia ai giardini.

14 *ardentem*: cfr. *de beata vita* 1, 4 (*exarsi*) e *contra Academicos* II 2, 5 (*incredibile incendium*).

15. *ego autem non*: la storicità del fatto è avvalorata dall'annotazione della sua imprevedibilità.

18. *Abscessi... pedem*: ulteriori annotazioni spaziali e concrete, che, non richieste dallo sviluppo del processo interiore rappresentato, sono garanzie di storicità della narrazione. Al tempo di Agostino una descrizione simbolica difficilmente poteva essere introdotta in questo modo.

19. *Neque enim... aderat*: nemmeno per Seneca, *Ep.* 1, 3, 3 la presenza dell'amico infrange la solitudine: cfr. O. Tescari, *Confessioni*, Torino 1956⁴ (ediz. it.), p. 273.

21-2. *indignans indignatione*: figura etimologica di tipo popolare e biblico (cfr. ancora VIII, II 5, l. 71 *instrepuerunt... strepitu*; l. 72 *sonuit... sonitu*; XI 27, ll. 41-2 *inridebat... inrisione*): Balmus 1930, pp. 221-4.

24-5. *et non illuc... pedibus*: cfr. I, XVIII 28. Il motivo è platonico (*Theaet.* 176a; *Phdr.* 246e, 248e), ma letteralmente più vicino a Plotino, *Enn.* I 6, 8; V 1, 1, da dove verosimilmente passa negli autori cristiani, come, p. es., in Gregorio di Nissa (*de oratione dominica* 2): cfr. G.F. Callahan, *Augustine and the Greek Philosophers*, Villanova 1967, pp. 68-70, 90. Compare spesso in Agostino (cfr. *contra Academicos* III 2, 3; *En. ps.* CXLIX 5; *Civ.* IX 17, dove si cita Plotino) a cui arriva probabilmente tramite il platonismo latino; cfr. P. Courcelle, *Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin: le vol de Dédale-Ulysse et les Sirènes*, «Revue des Études Anciennes» XLVI 1944, p. 68 sg. Per un elenco delle presenze, cfr. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933, p. 45 (con preferenza per testi di Porfirio).

20, 31. *multa... corpore*: l'indugiare nella descrizione di gesti corporei < prelude alla delineazione della differenza tra comportamento del corpo, docile all'impulso della volontà, e riottosità della volontà a obbedire al suo stesso impulso (cfr. ll. 41-5 e anche IX 21).

34-6. *Si vulsi... sum genu*: la descrizione di questo atteggiamento – Bolgiani 1956, p. 101, parla di «ἐκφοράς» dell'uomo in preda al tumulto.

to interiore» – è di origine diatribica: cfr. Cicerone, *Tusc.* III 62; Virgilio, *Aen.* III 607 sg.; Properzio, III 25; Ovidio, *Met.* V 472 sg.

42-5. *faciliusque... perficiendam*: cfr. già in *de libero arbitrio* III 3, 7 *nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo mox ut volumus praesto est* («nulla è in nostro potere come la stessa volontà. Essa infatti è lì presente, senza alcun intervallo, nell'attimo stesso in cui noi vogliamo») e poi in *Civ.* XIV 23.

IX 21, 4. *filiorum Adam*: questa perifrasi che indica gli uomini (cfr. anche X 22; I, IX 14) allude e prelude al motivo del peccato originale, che ostacola la rispondenza tra volere e fare e che sembra stravolgere (*monstrum*) le leggi dell'evidenza.

11-2. *Sed non ex toto vult*: l'apparente assurdità della mancata esecuzione da parte della volontà d'un suo proprio atto volitivo è spiegato come assenza di pienezza di volontà (*velle... integre*: VIII 19). È una spiegazione di tipo psicologico, che non coglie ancora la vera causa.

17. *aegritudo*: la causa ora è individuata in un piano etico e teologico: si tratta d'una malattia dell'anima, indotta dalla *consuetudo*. Già in *de musica* VI 11, 33 Agostino aveva connesso la *consuetudo* con la paolina «legge del peccato», che inerisce alla carne: infatti la *consuetudo* è là identificata con il termine biblico *caro* (*in scripturis divinis caro nominatur*), che non identifica la corporeità *tout-court*, ma la *carnalis affectio* (l'inclinazione verso la corporeità della volontà umana): cfr. Pincherle, *Formazione*, p. 44 sg. Il precedente richiamo ai *fili Adam* insinua che la radicale *consuetudo* è da connettere col peccato di origine, che ha vulnerato la natura e la condiziona al male: cfr. la nota di Solignac XIV 1962, p. 543. Non mi pare esatto sostenere (come fa Prendiville 1972, p. 81 sg.) che nelle *Confessioni* è assente una posizione dottrinale pienamente sviluppata sul peccato originale, a cui Agostino era invece già pervenuto (cfr. *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* e *de diversis quaestionibus LXXXIII*), e avanzare perciò l'ipotesi che il libro VIII sia stato composto in un tempo precedente a quello assegnato alla redazione delle *Confessioni* (397-400), come fa Bolgiani 1956, p. 70 sg., nota 48 e, sulla sua scia, Prendiville 1972, p. 81 sg. La dottrina del peccato originale e del suo rapporto con la *consuetudo* è già presente nelle *Confessioni*: ma, dovendola svolgere all'interno d'una narrazione autobiografica, Agostino deve conciliarla con le sue posizioni di quel tempo e soprattutto non può indugiare nei dettagli, per non disperdere la concentrazione drammatica della narrazione. Agostino stesso peraltro afferma la sostanziale continuità della sua dottrina del peccato originale: cfr. *contra Iulianum* VI 12, 39 *ab initio conversionis meae tenui semper ut teneo* («a partire dall'inizio della mia conversione ho mantenuto sempre la posizione che ho ora»).

19. *duae voluntates*: a differenza della dottrina che Agostino attribuisce ai manichei (cfr. X 22-4), non si tratta di due nature e due anime, ma della volontà scissa tra obbedienza alla *consuetudo* e obbedienza alla nuova intenzione. La volontà si può infatti configurare sia come decisione attualmente libera sia come volere consolidato. Nel faticoso cammino filosofico di distinzione della facoltà volitiva dall'intellettiva, Agostino ha un posto rilevante. Sappiamo che già Seneca aveva dato una certa autonomia alla volontà (*Ep.* 81, 13 *velle non discitur*), ma l'aveva intesa come decisione di intraprendere la strada conoscitiva, alla quale la volontà resta finalizzata e dalla quale sola poi dipende l'agire. Agostino per certi aspetti lega la volontà all'intelletto più di Seneca, perché la volontà deve essere persuasa dall'intelletto; ma è la volontà che determina l'agire: l'esperienza del suo cammino di «conversione» gli dà la prova che il convincimento non basta a determinare l'azione. Le «due» volontà indicano il volere consolidato della volontà, già da tempo persuasa dall'intelletto, e il volere della volontà nuova, che non è ancora attrezzata a rispondere alla nuova certezza intellettuale.

X 22, 1. *Pereant... tua*: in *En. ps.* LXIII 2 sg., *Ps.* 67, 3 è interpretato come minaccia del giudizio futuro.

1-2. *vaniloqui... seductores*: secondo Agostino, i manichei spiegavano il peccato come opera del volere dell'anima *mala*, perché nell'uomo si riproduceva lo stesso dualismo dei principi cosmici della Luce e delle Tenebre: cfr. *En. ps.* XL 6; LXI 23. In tal modo essi «seducevano» l'uomo, giustificandone la colpa (cfr. Ambrogio, *Exameron* I 8, 31 *Quid alienam naturam accersis ad excusationem tuorum lapsuum?* «Perché chiami in causa una natura estranea per giustificare colpe che sono tue?»), che era attribuita non a una perversione della sua volontà, ma a una volontà malvagia estranea e necessitante che inhabita in lui (cfr. *de haeresibus* 46). In maniera conseguente, essi cercavano di mettere al riparo la natura umana «buona» dal contatto con la parte malvagia mediante rituali complessi: cfr. *contra Felicem* II 8; P. Brown, *Agostino d'Ippona*, trad. it. Torino 1971, p. 45; J.K. Coyle, *Augustine's "De moribus ecclesiae catholicae"*, Fribourg en S. 1978, pp. 9-57. Secondo P. Brown, fu proprio questa visione «semplificistica» dell'etica umana che spinse Agostino ad abbandonare il manicheismo. Non è forse del tutto esatto attribuire ai manichei la dottrina delle due anime (ma qui Agostino parla di due *mentes*), contro la quale Agostino aveva già scritto il *de duabus animabus* nel 392: essi sembrano piuttosto distinguere tra un'anima (buona), discesa da Dio, e un corpo (cattivo). Più esattamente Agostino parla di due «nature» a V, X 18 e in *contra Fortunatum* 21 (cfr. Prendiville 1972, p. 65 e nota 207). Giudicando inspiegabile tale fraintendimento da parte di Agostino, che conosceva direttamente il manicheismo, R. Fer-

werda, *Two Souls*, «VChr» XXXVII 1983, p. 361 sg., pensa che Agostino qui abbia di mira la teoria delle «due anime» formulata dai circoli gnostici alessandrini, di Valentino e di Basilide, e attestata da Clemente Alessandrino. Ma è difficile spiegare sia i passaggi tra quella posizione, greca e del II-III secolo, e Agostino, sia le ragioni di un attacco così virulento a una posizione così poco attuale. Che qui si condannino i manichei dovrebbe risultare evidente – oltre che dalla storia personale di Agostino – dal proseguimento del discorso, nel quale Agostino parla di due *mentes* e di due *voluntates*; e da un confronto con V, X 18 e con il *de duabus animabus*, che è opera indubbiamente antimanichea.

8. *lux*: il principio manicheo del bene è identificato con la Luce. Per questo Agostino gioca sul motivo della luce, manicheo e giovanneo (*Ev. Io.* 1, 9).

8-10. *putando... arrogantia*: per i manichei le anime dell'uomo sono porzioni del divino: per questo essi, da un lato, attribuiscono capacità salvifica all'uomo e, dall'altro, ascrivono a Dio, in maniera sacrilega (*horrenda*), il peccato dell'uomo.

14-5. *sicut diu disposueram*: l'intenzione di dedicarsi esclusivamente alla ricerca della «sapienza» risaliva ad antica data (dopo la lettura dell'*Hortensius*), ma solo a Milano si era precisata come intenzione di dedicarsi al servizio radicale del Dio dei cristiani.

16. *ego, ego*: la ripetizione enfatica indica il rifiuto di addossare a Dio la responsabilità della colpa del peccato.

18. *me invito*: la mancanza di volontà libera, che può trovarsi nell'agire dell'uomo, dipende non dalla presenza d'un'anima estranea, ma da una consuetudine consolidata, che diventa ormai «punizione» per l'anima che non se ne sia saputa liberare.

19-21. *Et ideo... Adam*: l'agire peccaminoso «involontario» è spiegato come dipendenza da un condizionamento dovuto al peccato di Adamo (l'espressione *peccatum originale* è stata coniata da Agostino in *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* I 1, 10. 11; I 2, 20: cfr. A. Vanneste, *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel*, «Nouvelle Revue Théologique» LXXXVIII 1966, p. 590), il quale peraltro, essendo stato compiuto in condizione di «maggiore libertà», non può essere imputato a Dio. Su questo motivo Agostino insisterà soprattutto nella polemica contro i pelagiani: cfr. *contra Iulianum opus imperfectum* II 17; VI 8. 14; *de natura et gratia* 3, 3; 67. 81; *de correptione et gratia* 11, 31-2; 12, 38; *Quaestiones in epistolam ad Romanos* 13-8 (PL XXXV, col. 2066); *Serm.* CCLXXVIII 2-3 (PL XXXLIII, col. 1269 sg.); *Civ.* XIV 15; XXII 30. La «catena» della colpa qui sembra la seguente: peccato di Adamo, frutto di scelta libera (anzi, «più libera», perché Adamo non aveva alcun condizionamento antecedente); sua punizione, rappresentata dalla perversione della volontà; concupiscenza attuale del «figlio di Adamo»; consuetudine al pecca-

to; malattia dell'anima; incapacità di modificare la volontà. *sed quod... peccatum*: Ep. Rom. 7 è un testo capitale per la definizione della dottrina del peccato originale in Agostino: cfr. S. Lyonnet, «Romains: 5, 12 chez saint Augustin: note sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel», in *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac I*, Paris 1963, pp. 327-39.

23, 23. plures erunt: per confutare l'identificazione delle volontà con le nature, e con le due nature *bona e mala*, Agostino comincia col dimostrare che ci può essere nell'uomo un conflitto anche tra due, o più, volontà cattive (o buone), e che quindi non necessariamente a ciascuna volontà corrisponde «una» natura. Questa esemplificazione dimostra anche che per Agostino *voluntas* può significare sia la facoltà di volere sia una volizione particolare: cfr. Solignac XIV 1962, p. 57.

24. conventiculum: in *contra epistulam fundamenti* 3 indica l'aggregazione dei manichei.

24, 48. luxuria... avaritia: la contrapposizione tra questi due eccessi è tema diatribico ben noto: cfr., p. es., Cicerone, *de Orat.* III 168; Seneca retore, *Controversiae* I 8, 5; II 6, 5; Persio V 132 e 142. Si veda anche Bolgiani 1956, p. 101 nota 98.

48-9. circum... theatrum: sono considerati luoghi peccaminosi in sé stessi, e non solo al confronto con la dignità della religione (X 23), a causa della crudeltà e dell'immoralità che vi si esercitano (III, II 2-4; VI, VII 11-2). Sull'atteggiamento del cristianesimo antico nei confronti di questi spettacoli, cfr. H. Jürgens, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart 1972; W. Weismann, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972.

58-60. apostoli... psalmo... evangelium: Paolo, salmi e vangelo (di Giovanni) sono testi biblici che godevano particolare stima presso i manichei, anche se con qualche riserva per via di alcune manipolazioni che falsari vi avrebbero, a dir loro, introdotto. Con l'aggettivo *sobrio*, riferito al salmo, Agostino prende le distanze da alcuni salmi non canonici, come erano quelli, complessi, composti a uso liturgico e con finalità propagandistica da donatisti, come Parmeniano. Sull'utilizzazione di Paolo da parte dei manichei, cfr. *Kephalaia*, hrsg. von C. Schmidt-H.J. Polotsky-A. Böhlig, Stuttgart 1940-46. E da rilevare però una generale «rinascita d'interesse per san Paolo, che caratterizza la teologia occidentale tra la metà all'incirca del secolo IV e i primi decenni del V» (A. Pincherle, *Intorno alla genesi delle 'Confessioni' di S. Agostino*, «AugStud», V 1974, p. 168). È stato notato infine (A.-M. La Bonnardière, «L'initiation biblique d'Augustin», in *Saint*

Augustin et la Bible, Paris 1986, p. 40) che fino al 384 le conoscenze bibliche acquisite da Agostino erano frutto di trasmissione orale più che di lettura.

64. *feratur*: indica (come a XIII, IX 10 e come l'analogo *rapi* di IV, XV 27; VII, XVII 23) il movimento dell'anima attratta (platonicamente) dall'oggetto amato.

XI 25, 1-18. *Sic... suspendebat*: tipico del presente paragrafo è un linguaggio paratattico, di stile asiatico, che è spesso impiegato da Agostino nelle *Confessioni*: cfr. Balmus 1930, pp. 130-4.

2. *solito acerbius*: l'introspezione e l'esame di coscienza rigoroso (*acerbius*) erano abitudini (*solito*) di Agostino.

2-3. *vinculo meo*: l'espressione – collegata a quella di VI, XII 21 (*trahēbam catenam meam, solvi timens*), ma ancor più esplicitamente a VIII, V 10 (*inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me*) – è stata ricondotta da Courcelle 1963, p. 116, a Persio, V 157-91 e al suo motivo del legame femminile. Ma si tratta di tema diatribico diffuso: cfr., p. es., Seneca, *Vit. Beat.* 16, 3; *Tranq.* 10, 3; *Ep.* 26, 10.

5. *flagella... timoris*: l'eco virgiliana (*Aen.* V 457; VII 578) tornerà in *de baptismo* II 10, 15. *timoris et pudoris*: timore della punizione e vergogna per l'incoerenza sono due affezioni con le quali Dio corregge l'uomo.

8. *Ecce modo*: sono le uniche parole dirette che Agostino pronuncia nel dibattito tra *Consuetudo* e *Continentia* e riecheggiano la situazione successiva all'incontro con Simpliciano (V 12). Esse rivelano urgenza e irrisolutezza, perché il *fiat* è più un desiderio che una decisione: cfr. G. Bouissou, in *BA* XIV, p. 545.

12-3. *iam iamque... tenebam*: cfr. Virgilio, *Aen.* II 530; VII 753 sg.

14-5. *inolitum... insolitum*: a estrema vicinanza verbale può corrispondere estrema lontananza concettuale: vive, nell'espressione, la sottile linea di demarcazione che allora esisteva tra persistenza nell'errore e decisione di mutamento.

26, 19. *vanitates*: comincia la «prosopopea» della *Vanitas*, che fa parte del corteo della *Consuetudo (antiquae amicae)*: con quel di erotico che comporta il termine – cfr. IV, XVI 30 *meretrices cupiditates* –: Courcelle 1963, p. 134 nota 1), la quale è introdotta direttamente più avanti e alla quale si contrapporrà, a XI 27, la figura della *Continentia*. Questa prosopopea, secondo Courcelle 1968², p. 191 sg., è indizio che il testo delle *Confessioni* non narra qui avvenimenti esterni, ma organizza fatti interiori secondo moduli retorici diatribici consolidati (Courcelle 1963, pp. 133-6, riferisce altri esempi), che ricreano letterariamente un ambiente esterno fittizio. Proprio la loro usualità può invece costituire – secondo Bolgiani 1956, pp. 27 nota 44, 29 nota 51 – un argomento a favore d'un impiego di essi naturale, in un retore,

per esprimere fatti reali, piuttosto che d'una finzione intenzionale. Agostino fa spesso uso della «personificazione»: cfr. Balmus 1930, pp. 248-50. Egli personifica il furto delle pere a II, VI 12; la sua anima IV, IV 9; le cose create a X, VI 9; i suoi sensi a X, X 17; cielo e terra a XI, IV 6; la luce spirituale a X, XXXIV 52 e molte altre cose inanimate; nei *Soliloquia* poi personifica la sua anima e la ragione: cfr. Pellegrino 1956, pp. 207-9. *vanitantum*: A.A.R. Bastiaensen, «Sur deux passages des Confessions», in *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen*, Würzburg 1987, pp. 425-33, propone di riaccreditare la lezione *vanitantum*, già accettata da Skutella (Leipzig 1934) e da Pellegrino (Roma 1969³), ma respinta da Verheijen (Turnhout 1981), il quale, dando credito al consenso dei quattro più importanti testimoni manoscritti (SCDO), accoglie *vanitatium*. Secondo Bastiaensen, per testimonianza di Agostino stesso (*Retractationes* I 7, 4), la forma del testo di *Eccl.* 1, 2 da lui accolta in un primo tempo (fino al 415 circa) fu *vanitas vanitantum*, poi cambiata in *vanitas vanitatum*. Il parallelismo con *nugae nugarum* può conservare ancora la sua validità, se s'intenda *nugarum* come un nome comune di persona («persone che si pascono di *nugae*»), secondo un uso popolare attestato da Plauto (*Curc.* 192 e 199) e da Cicerone (*ad Att.* VI 3, 5; *ad Quint.* I 2, 4) e, tra i cristiani, da Girolamo (*Commentarius in Sophoniam* 3, 18), il quale definisce *nugae* le persone dedite al vizio e al peccato.

22. *in aeternum*: le Vanità insinuano che la scelta della continenza è definitiva e sconfessa tutta la vita precedente.

26. *sordes suggerebant*: cfr. *Vita Antonii* 5 (nell'antica versione latina pre-evagariana): *Ille enim suggerebat cogitationes sordidas* («egli – scil. il demonio – insinuava pensieri infami»).

28. *mussitantes*: termine biblico attestato nell'*Itala*, cod. s (= *frg. Ambros.*), per *Ev. Luc.* 19, 7; e *b* (*frg. Veron.*), per *Ev. Io.* 7, 32. Raro presso i classici, è frequente negli autori cristiani. Cfr. anche *Civ.* VI 1, 1.

27, 35. *casta... continentiae*: M.P. Cunningham, 'Casta dignitas continentiae' in *Augustine's 'Confessions'*, «Classical Philology» LVII 1962, p. 234 sg., crede nella sostanziale originalità di questa delineazione agostiniana della *Continentia*; infatti, nonostante le allusioni bibliche (*Is.* 54, 1; *Ps.* 112, 9), essa ha tratti schiettamente mondani (appare come una «Madam of a House of Good Fame»), e non risulta tributaria di alcun testo pagano preciso.

37-8. *manus... exemplorum*: c'è forse un'allusione – come sembra < intendere A. Trapè, «La Chiesa milanese e la conversione di sant'Agostino», in *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana* IV, Milano 1974 (Archivio Ambrosiano 27), p. 23 – al grande favore che godeva a quel tempo la scelta monastica, secondo quanto era già stato affermato a VI 15 (*monasteriorum greges*)? O forse alla «fecondità» di opere

buone che la continenza produceva? Forse all'uno e all'altra. *tot pueri et puellae*: per Courcelle 1952, pp. 171-200, si tratta di figli ideali e celesti della Continenza (i citaredi di *Apoc.* 14, 1-4), che ricompariranno nei *pueri et puellae* di XII 29 (cfr. nota a XII 29, 21).

40-1. *nequaquam... te, Domine*: il ritardo dell'adeguamento della vita di Agostino alla continenza, il cui valore era ormai acquisito intellettualmente, poteva dipendere anche dall'idea comune che la *continentia* fosse una virtù esclusivamente astensiva, quasi fosse sinonimo di *sterilitas*. Solo dopo la lettura dei *platonici* pare affermarsi una concezione della virtù come «pienezza» (cfr. VII, IX 14), e di *continentia* come fecondità o *frugalitas* (*de beata vita* 2, 8; 4, 31-2), che esprime la concezione platonica del *modus*, inteso non più come semplice limite, alla maniera peripatetico-ciceroniana, ma come compiuta *forma* dei gesti morali, modellata sulle caratteristiche dell'Uno. Non è escluso che questo riorientamento della visione della continenza abbia contribuito a far superare ad Agostino la prevenzione contro uno stato di vita che gli sembrava dimidiato e non produttivo, specie se esso si presentava alla mente di Agostino secondo l'interpretazione che ne davano i manichei, coi loro ritualismi e rigidi divieti.

42. *inrisione hortatoria*: sul motivo dell'*inrisione* in Agostino, cfr. L.F. Pizzolato, «Il primo libro delle "Confessiones" di Agostino: ai primordi della "confessio"», in «*Le Confessioni* di Agostino d'Ippona. Libri I-II, Palermo 1984, p. 31. *Tu non poteris*: il personaggio della *Continentia* riprende il *poteris* con cui la *Consuetudo* aveva chiuso il suo dire (XI 26), «minacciando, con un'ironia simile che si rivoltava in modo piacevole contro le esitazioni di Agostino» e contrapponendo il *tu* (cioè Agostino, uomo dotto) a *isti* e *istae* (gente comune e donne): G. Bouissou, in *BA* XIV, p. 545. La domanda rivela inoltre che Agostino sta considerando esempi terreni e storici ben determinati, e non i continenti angelici di Courcelle 1952, pp. 172-80: cfr. Bolgiani 1956, p. 77 sg.

44. *Dominus... dedit eis*: a questo punto del suo processo spirituale, Agostino avverte che era errata la sua convinzione che la continenza fosse frutto delle sole forze personali dell'uomo (cfr. VI, XI 20).

45. *et non stas?*: O. Tescari, *Augustiniana disputatiuncula*, «Studi Romani» XI 1963, p. 526 sg., propone di leggere *et non instas* («e non insisti»).

51-2. *Ista controversia... me ipsum*: Agostino è consapevole di stare oggettivando in moduli retorici un'esperienza che è solo interiore; e lo dichiara. La sua esplicita distinzione tra piano redazionale (retorico) e piano storico denota il controllo costante che egli esercita sul suo testo. *Ista: iste*, che i classici usavano come dimostrativo della seconda persona, prende il posto di *hic* come dimostrativo della prima persona: cfr. Balmus 1930, p. 55 sg.

52-3. *At Alypius... opperiebatur*: ciò che, di quel dissidio, traspare all'esterno, è solo un movimento scomposto e insolito. Agostino distingue il travaglio interiore, che solo lui poteva avvertire e confessare, e le manifestazioni esterne, di cui anche altri potevano essere testimoni. Se quella *controversia* – nel suo contenuto sostanziale – non si fosse realmente verificata e fosse soltanto frutto d'una costruzione teologica posteriore (come suggerisce Courcelle), perché avremmo tutto questo intreccio di essa con fatti esterni così realistici, e diversi rispetto ai presunti modelli? E se Agostino avesse voluto introdurre questi fatti esterni specifici appositamente per avvalorare una finzione, perché li avrebbe distinti così accuratamente dalla *controversia* e non li avrebbe posti in una più stretta e convincente relazione? I «distinguo» di Agostino hanno il carattere della genuinità. Altro è il discorso sulla loro forma letteraria, sulla quale si può talora convenire con le tesi di Courcelle.

XII 28, 3-4. *imbrem lacrimarum*: J. Balogh, *Unbeachtetes in Augustins Konfessionen*, «Didaskaleion» n.s. IV 1926, pp. 10-21, riconosce in questo passo l'usanza cristiana antica della preghiera ad alta voce, alla quale appartiene il pianto di preghiera; e la correda con una serie di luoghi, anche cristiani (non tutti peraltro appropriati, secondo Bolgiani 1956, pp. 102-3 nota 103, che ne segnala altri).

4-5. *surrexi ab Alypio*: ennesima annotazione realistica che una pura finzione avrebbe risparmiato.

7. *et ille sensit*: sembra che Agostino sostituisca la testimonianza di Dio (a tale scopo è spesso impiegata la formula *Domine, tu scis*, sulla quale cfr. Knauer 1955, pp. 76-9) con quella di Alipio, che poté conoscere il testo delle *Confessioni* e giudicarne l'attendibilità, come per avvalorare storicamente la vicenda. Anche le successive reazioni di Alipio hanno il sapore della storicità.

7-8. *nescio quid... dixeram*: ancora una volta Agostino segnala scrupolosamente laddove ci sia approssimazione nel suo ricordo (anche subito dopo, ll. 10-1 *nescio quomodo*).

10. *fici arbore*: per primo Courcelle 1950¹, p. 193 sg., ha messo in dubbio il valore documentario – o esclusivamente documentario – di questo particolare paesistico: Agostino avrebbe, in realtà, presente il fico di Natanaele (*Ev. Io.* 1, 48), che, nella sua esegesi (*in Iohannis evangelium tractatus* 7, 20-4) e, prima ancora, di Ambrogio (*de virginibus* I 3, 3; *Expositio evangelii secundum Lucam* VIII 90), è figura dell'«ombra mortale dei peccati del genere umano, in preda alla concupiscenza, ma giustificato gratuitamente dal Cristo». L'orchestrazione esegetica di Agostino attinge a passi biblici, quali *Gen.* 3, 7; *Cant.* 2, 7; *Ev. Matth.* 21, 19-22 – e *Ev. Luc.* 13, 6 –; e ancora *Hierem.* 24, 1 sgg.; *Mich.* 4, 4 e altri meno significativi, accomunati dal tema dell'albero, e del fico in particolare, le cui foglie sono simbolo del

peccato, figura della sinagoga e della religiosità giudaica. Sia la tradizione pagana (cfr. W. Buchheit, *Augustinus unter dem Feigenbaum* [Zu Conf. VIII], «VChr» XXII 1968, pp. 257-71) sia la tradizione biblica e cristiana antica (cfr. L.C. Ferrari, *The Arboreal Polarisation in Augustine's «Confessions»*, «REAug» XXV 1979, pp. 35-46; *The Tree in the Works of Saint Augustine*, «Augustiniana» XXXVIII 1988, p. 50 sg.) conoscevano l'interpretazione del fico (e del fico biblico) come simbolo dei peccati, che potrebbe essere stata estesa da Agostino, forse per influsso di Ambrogio (soprattutto *Expositio psalmi CXVIII* 3, 17-9), anche al fico di Natanaele: cfr. Bolgiani 1956, pp. 106-9 e note 113-9. Per L.C. Ferrari, *The Pear-Theft in Augustine's «Confessions»*, «REAug» XVI 1970, pp. 239-42 e M. Suchocki, *The Symbolic Structure of Augustine's «Confessions»*, «The Journal of the American Academy of Religion» L 1985, pp. 365-77 tutto il percorso di conversione di Agostino si snoda tra due alberi: l'albero del pero (II, IV 9) e l'albero del fico, che gli fa da *pendant*. Ma va considerato che la suaccennata interpretazione simbolica del fico compare in Agostino solo in opere esegetico-omiletiche o morali; quando Agostino propone la sua interpretazione simbolica, lo fa diffusamente e apertamente, non allusivamente come avverrebbe qui. In questo passo delle *Confessioni*, Agostino non fa ricorso a nessuna citazione biblica che avvii a quell'interpretazione allegorica (Bolgiani 1956, p. 110). Ha ragione Bolgiani 1956, p. 110 nota 23, nel rilevare che l'indefinito *quidam* determina più storicamente che allegoricamente questo albero di fico. È pur vero che l'aggettivo indefinito *quidam* può, in quest'epoca, avere anche il valore di *aliqui* o di *quilibet* – come intende L.C. Ferrari, «*Ecce audio vocem de vicina domo*» (Conf. 8, 12, 29), «Augustiniana» XXXIII 1983, p. 243 –, ma S. Poque, «*In quidam regula lignea*» («Conf.» III 11, 19), «Rivista di Storia e di Letteratura religiosa» XX 1984, p. 482, ha rilevato, attraverso un campione di *Sermones* di Agostino, che *quidam* indica nell'ottantotto per cento dei casi qualcosa di determinato, tanto che propone di tradurre questo luogo: «sotto un fico che io conosco bene» (p. 487). Courcelle 1963, p. 191 sg., ha sostanzialmente riconfermato la propria interpretazione affermando che è ingiustificabile in Agostino un'intenzione di memorialista attento a dettagli inutili. Ma il ragionamento può essere rovesciato: troppi particolari «inutili» si adunano in questa «scena del giardino», così che più inverosimile appare l'ipotesi della finzione: cfr. la recensione a Courcelle di M. Pellegrino, «Studi Medievali» IV 1973, p. 649.

11. *dimisi habenas*: cfr. Ovidio, *Met.* I 280.

11-2. *flumina oculorum*: *topos* trenodico classico (cfr. *Consolatio ad Liviam* 225 *Uberibusque oculis lacrimarum flumina misit*, «e dagli occhi gonfi emise fiumi di lacrime»; Silio Italico, XIII 577) e biblico (*Lament.* 2, 18).

12-3. *non quidem... sententia*: P. Courcelle, *Nouveaux aspects de la culture lérinienne*, «Revue des Études Latines» XLVI 1968, p. 393 sg., pensa che qui Agostino sottolinei la differenza tra terminologia neoplatonica (che avrebbe usato allora) e terminologia biblico-cristiana, che usa nel momento in cui scrive (cfr. VII, IX 13). A me pare che si tratti più verosimilmente dello scarto tra la sostanza del fatto, che Agostino ha viva nella memoria, e le parole allora usate, che non gli sono ora ben presenti, sicché avverte il lettore della imprecisione verbale di quanto riferisce (cfr. IX, X 26 *Dicebam talia, etsi non isto modo et his verbis*).

13. *dixi tibi*: per Solignac XIII 1962, p. 156, questa sarebbe la prima volta in cui Agostino si presenta nelle *Confessioni* come orante. In realtà Agostino aveva già narrato d'una sua intensa preghiera a Dio, quando, da fanciullo, chiedeva che gli fossero risparmiate le punizioni scolastiche: cfr. I, IX 14.

13-5. *Et tu... antiquarum*: Agostino usa il linguaggio dei Salmi (Ps. 78, 5. 8) per esprimere una situazione che, allora, non poteva servirsi di quel linguaggio: cfr. Knauer 1955, p. 187. Si tratta d'una teologizzazione dell'esperienza vissuta, tramite un testo che Agostino valuta adeguato a esprimere l'impossibilità, in cui versa il peccatore, a liberarsi da solo – nel che consiste la punizione divina per la sua colpa – e il «ritardo» dell'aiuto di Dio. Ma la teologizzazione è proposta esplicitamente come tale, e giudicata conforme al sentire di quel particolare momento.

17. *cras et cras*: su questo motivo – che si collega al ritardo della conversione già presente, in questo libro, a V 12 – s'è soffermato Courcelle 1968² (= 1950¹), p. 192, che rinvia a Persio, V 66-8 *Cras hoc fiet. Idem cras fiet.../iam cras hesternum consumpsimus; ecce aliud cras* («Ciò avverrà domani. Ma lo stesso avverrà domani... ormai abbiamo consumato il "domani" di ieri, ed ecco un altro domani»). Chr. Mohrmann (recensione a P. Courcelle, «VChr» V 1951, p. 251) ha rilevato la ricorrenza in opere di Agostino, anche non dotte, di questo motivo che dà luogo a un *calembour* tra il *cras* («domani») e il verso del corvo (che Noè inviò fuori dall'arca e non fece ritorno): cfr. *En. ps.* CII 16 «Ci sono persone che preparano la conversione e la differiscono, e in loro ha luogo la voce corvina: "*cras, cras*"... Dio non cerca il differimento (*dilationem*) nella voce corvina (*in voce corvina*), ma la proclamazione aperta (*confessionem*) nel gemitto della colomba (*in gemitu columbino*). La colomba fu mandata fuori (*scil.* dall'arca) e ritornò. Per quanto ancora "domani, domani" (*cras, cras*)? Attento all'ultimo domani (*cras*)! Siccome non sai quale sia l'ultimo "domani", ti basti l'essere vissuto fino a oggi come peccatore»; *Serm.* LXXXII 14; CCXXIV 4 «Quando ti correggi? Quando cambi? "Domani" (*cras*), tu dici. Ecco che, ogni volta che dici "domani, domani" (*cras, cras*), sei diventato un corvo. Ecco, io ti dico: "Quando fai la

voce corvina, incorri in una rovina" ». Altre presenze di Persio sono state individuate in Agostino da Courcelle 1963, pp. 111-7.

29, 20. Et ecce audio: se questo fosse un « brusco ritorno dal sogno < interiore » (Courcelle 1963, p. 182) e preludesse, come alcuni critici pretendono, a un passaggio di tipo allegorico, sarebbe un'introduzione maldestra. L'intenzione allegorica è smentita anche dal tempo presente, il primo presente storico del libro: cfr. Schmidt-Dengler 1969, p. 204 sg. Per Cayré 1951, p. 248 sg., l'espressione dà l'idea dell'immediatezza d'un fatto concreto; e ricorda l'esperienza – sicuramente storica – successiva alla lettura dell'*Hortensius* (III, v 9), che inizia analogamente (*et ecce*). L'espressione è un « tic » stilistico d'origine biblica: cfr. Verheijen 1949, p. 140. *vocem*: per Courcelle 1968², p. 196, si tratta della medesima voce divina che a VII, x 16; XVII 23; XX 26 rispondeva ad Agostino durante i suoi « tentativi di estasi ». Per avvalorare un'interpretazione « spirituale » della voce, lo stesso studioso (*Les « voix » dans les Confessions de Saint Augustin*, ora in Courcelle 1968², pp. 291-310) ha mostrato come Agostino presti immaginificamente « voce » a tanti soggetti, anche astratti. Ma ciò non dimostra che questa voce è fittizia, soprattutto perché, quando Agostino introduce voci fittizie come mezzo espressivo per indicare un dialogo interiore, si premura sempre di farlo capire, dichiarando la finzione (p. es., VII, VII 11 *quasi diceretur*; VIII, XI 27 *quasi diceret*; X, VIII 12 *quasi dicentia*) o il valore metaforico (p. es., VIII, VII 18 *increparet in me conscientia mea*; XI 26 *nugae... et vanitates... submurmurabant... cum diceret mihi consuetudo*; X, X 17 *Aures dicunt... dicit etiam sensus gustandi*; XIII, XIV 15 *Dicit ei fides mea*). Anche qui si conferma il limite fondamentale della pur stimolante ricerca di Courcelle: la propensione ad appiattire e a omogeneizzare qualsiasi contesto in forza d'un riscontro verbale purchessia, mettendo in relazione tra loro i soli « termini », senza preoccuparsi né dei contesti né delle intenzioni esplicite che in essi figurano. *de vicina domo*: l'espressione ha dato adito a molte discussioni, specie da quando Courcelle 1952, p. 171; Courcelle 1968², p. 195 sg. e note 5-6, riaccreditò la lezione *de divina domo* del cod. Sessorianus (S), propendendo per un'interpretazione allegorica dell'episodio. F. Bolgiani, *Intorno al più antico codice delle Confessioni di S. Agostino*, Torino 1954, ha dimostrato con un'analisi accurata che S, per quanto il più antico, non è il codice più affidabile, e che, nella fattispecie, scambia talora *di* con *vi*. Chr. Mohrmann ha accreditato la lezione *de vicina domo* per via linguistica: il nesso *divina domo* non ricorre mai in Agostino (però M. Pellegrino, « Studi Medievali » IV 1973, p. 647, ne segnala una presenza in *Serm. LXXXVI* 12), mentre si trova normalmente *domus Dei*, che è di uso biblico e che riflette una tradizione cristiana antichissima che non si poteva modificare a cuor leggero: « *Domus Dei* »

chez saint Augustin (1956), ora in *Études sur le latin des chrétiens* II, Roma 1961 (Storia e Letteratura 87), pp. 73-9; *Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens*, «Revue des sciences religieuses» XXXVI 1962, pp. 155-74. La lezione *vicina* è per Préaux 1955, pp. 555-76, compatibile con l'interpretazione «spirituale», se si pensa a una casa spirituale «vicina» alla sapienza, come indica la *vicinia* (*sapientiae*) di Seneca, *Ep.* 77, 8-14. Simile è la recente posizione di L.C. Ferrari, «*Ecce audio vocem de vicina domo*» (*Conf.* 8, 12, 29), «Augustiniana» XXXIII 1983, pp. 232-45, che analizza la presenza di *audire* (*vocem*) e di *domus* nelle *Confessioni* e ricorda il motivo della casa del padre nella parabola del «figliol prodigo», ben attestata nelle *Confessioni*: qui si avrebbe la conclusione del percorso di avvicinamento alla casa del padre, che, prima lontana, ora fa sentire «vicina» la sua «voce», quella cioè delle Scritture. Ma i passi sulla casa che Ferrari rintraccia nelle *Confessioni* (II, II 4; IV, XVI 31; IX, VII 16; VIII 17; XI, XXXI 41; XII, XI 12-3; XV 19. 21; XVII 25; XIII, IX 10; XVIII 22) presentano sì un senso indubbiamente simbolico (casa celeste; di Dio-padre; della continenza), ma nessuno di essi nasconde o rende ambiguo il senso simbolico, sicché l'evidente anomalia della reticenza di questo passo si ritorce contro l'ipotesi di Ferrari. Senza dire che egli trascura il passo, affine a questo per formula introduttiva e per collocazione, di VIII, VI 14 (*cum ecce ad nos domum venit... Ponticianus quidam*), dove *domus* indica abitazione fisica. Successivamente, lo stesso Courcelle 1963, p. 167 (cfr. anche Courcelle 1968², p. 304) ammetterà di avere qualche dubbio sulla propria opinione, pur continuando a ritenere che l'espressione «casa vicina» «sotto la penna di un Padre della Chiesa, non designa automaticamente una costruzione di pietre»; e riporta una serie di testi dove compaiono le parole *domus* e *vicinus* (e simili), con valore spirituale: ma questi testi o non sono così simili come egli crede, o non sono comparabili, perché commentano un testo biblico che già suggerisce la lettura spirituale.

21. *quasi pueri... nescio*: l'indeterminatezza del *quasi* e del *nescio* – secondo Courcelle 1963, pp. 179-89 – sembra escludere il rinvio a un soggetto «umano»: il *puer* altro non sarebbe che il simbolo della *continentia*. Courcelle 1952, p. 174 sg. e Courcelle 1963, pp. 182-5, collega questi *pueri* con *tot pueri et puellae* di XI 27 e con l'elogio alla castità, che Agostino scrive nel *de sancta virginitate* 27, 27 (anno 401), dove i continenti, *pueri ac puellae*, sono identificati con i citaredi di *Apoc.* 14, 1-4: egli ribadisce così la strutturazione biblica e fittizia dell'episodio, che riveste un tono intimo e «divino». Ma il *quasi* (come il *nescio*) indica semmai l'incertezza sul sesso del parlante e non – come intende Courcelle 1963, p. 181; Courcelle 1968², p. 194 – l'incertezza di Agostino di aver udito una voce umana: altrimenti egli avrebbe usato altra espressione, p. es. *quasi diceret*, come fa prima

(XI 27) quando si riferisce al personaggio della *Continentia*: cfr. la recensione di Chr. Mohrmann, «VChr» V 1951, p. 252, e Marrou 1958, p. 52. Quegli esempi offerti dalla «Continenza» poi erano ben terreni e non celesti; e, se questi figli della Continenza sono quelli di *Apoc.* 14, 1-4 perché – si chiede Bolgiani 1956, p. 40 –, al posto dello scroscio di voce di quei centoquarantaquattromila, Agostino sente solo «una» voce e indistinta? Le immagini della «voce», del «bambino», dell'«albero» e dello stato di «colpa», riprenderebbero, secondo Courcelle 1952, pp. 174-200, un motivo platonico (che da *Phdr.* 229ab, 242bc, scende ad Apuleio, *de deo Socratis* 19), secondo il quale Socrate sotto un platano interpreta come *omen*, d'origine divina, una voce interiore che l'esorta alla palinodia. Ma tutti i testi esibiti da Courcelle nelle sue analisi risultano inficiati da un accanimento filologico, che o aduna termini simili tratti da contesti diversi o situazioni simili espresse da termini diversi. Più pertinente sembra *Soliloquia* I 1, 1 *ait mihi subito sive ego ipse sive alius quis extrinsecus sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est, quod magnopere scire molior, ait ergo mihi R(atio):* «all'improvviso mi disse qualcuno, o io stesso o un altro, fuori di me o dentro di me, non lo so – ed è proprio questo che mi sforzo di appurare – mi disse dunque la R(azione)». Courcelle 1963, p. 182, però, ne deriva troppo precipitosamente la conclusione che il personaggio che dice *Tolle, lege* sia «un tipo analogo alla *Ratio* dei *Soliloquia*». Nei *Soliloquia* c'è consapevolezza dichiarata d'una contrapposizione tra interno ed esterno, che non c'è nella «scena del giardino» e che ritorce il passo contro P. Courcelle: cfr. Schmidt-Dengler 1969, p. 205 sg. Mandouze 1968, p. 118 nota 1, propone di accostare questo *nescio* a 2 *Ep. Cor.* 12, 2 (*sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio*), senza arrivare a parlare di fonte precisa né tanto meno a infirmare il valore storico della scena. Sulla linea di Courcelle, ma più articolata, è la posizione di Joly 1955-57, pp. 443-64, che fa leva soprattutto sul *quasi*, che inviterebbe a uscire dalla fisicità. Joly non nega la storicità della scena: non è pensabile infatti che Agostino inventi prima un personaggio infantile e poi dubiti (*nescio*) della sua identità, né che, se avesse pensato a un *puer continentiae*, non l'abbia detto chiaramente. Quindi Agostino non fingerebbe, ma avrebbe creduto «veramente» di aver inteso una voce d'un angelo, che è per lui uno dei tramiti del parlare di Dio agli uomini (cfr. *En. ps.* CIV 9): l'essere angelico spiegherebbe anche l'indecisione di Agostino sul sesso del parlante. Ma se è vero che il *quasi* è distinto dal *nescio* e che esso porta spesso nel mondo della metafora o dell'irrealità (dire *quasi pueri* per P. Courcelle significa negare la realtà del *puer* e per R. Joly negarne l'identità specifica), esso può indicare anche un'incertezza o un'approssimazione, come se Agostino dicesse che quella voce, realmente intesa e umana, gli pareva, per tonalità, appartenere a un *puer* (o *puella*). In conclusione il *quasi* esprime incer-

tezza sull'«età» dell'essere «umano» parlante, mentre il *nescio* esprime incertezza sul «sesso»: nessuno dei due termini di per sé esclude la realtà o la consistenza umana dell'essere che emette la voce. Il procedimento allegorico sembra finito a XI 27, e non si può estenderlo fino a XII 28 sgg., dove si nota, quasi come premessa (XII 28), un esplicito passaggio dall'interiorità (*a fundo arcano*) alle manifestazioni esterne di quella crisi.

21-2. *Tolle lege*: i risultati del lungo e complesso lavoro critico, esercitato attorno a questa espressione, che è il cuore della scena del giardino, possono essere disposti, secondo F. Cayré, *Pour le réalisme de «Tolle, lege»*, «L'Année Théologique» XXXVII 1951, p. 264, lungo due interpretazioni: quella «realistica» e quella della «finzione». A sua volta quella realistica si suddivide a seconda che s'intenda il *tolle, lege*: come voce naturale prodotta da una causa umana; come voce miracolosa dipendente da un'azione divina esteriore; come una voce interiore soprannaturale. Le posizioni della critica sono state ripercorse e discusse (fino al 1956) con acribia da Bolgiani 1956, pp. 15-52, mentre Marrou 1958, pp. 47-57, analizza soprattutto la posizione di Courcelle successiva alle *Recherches*. J. Balogh, *Zu Augustins «Konfessionen»*. *Doppeltes Kledon in der tolle-lege Szene*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» XXV 1926, pp. 265-70, senza mettere in dubbio la storicità del fatto, per primo avanzò l'ipotesi che Agostino interpretasse il *tolle, lege* come un *omen*, cioè come «una parola (frase, parola isolata, esclamazione) che è deviata dal suo senso e applicata, da colui che la ode, a una preoccupazione intima, ignorata da colui che parla»; o come frase esprimente un avvertimento divino. Ne ha cercato gli antecedenti J. Geffcken, *Augustins «Tolle, lege» Erlebnis*, «Archiv für Religionswissenschaft» XXXI 1934, pp. 1-13, che accostò il *tolle lege* all'espressione greca λαβὲ ἀνάγνωθι, che, presente nella *Vita di Porfirio*, vescovo di Gaza, scritta da Marco diacono (cap. 45), sembra essere una formula di invito a compulsare, per ricevere illuminazione, un testo scritto di particolare autorità (*omen* che invita a una «cleromanzia»); Agostino, muovendosi in un contesto spirituale vicino a queste credenze – per quanto personalmente a esse estraneo –, espresse in una maniera consona al suo tempo la sua improvvisa liberazione interiore, realizzatasi grazie alla compulsazione delle Scritture. J.-C. Préaux, *Du «Phédon» aux «Confessions» de saint Augustin*, «Latomus» XVI 1957, pp. 314-25, rinvia antecedenti letterari classici (l'espressione λαβὼν τὰς βιβλους... ἀνεγίνωσκον) e modelli della situazione in Platone, *Phd.* 98b, dove si esprime il tentativo di Socrate di produrre (invano) la propria «conversione» filosofica attraverso la lettura di Anassagora. Agostino conosce e dimostra di apprezzare Anassagora (cfr. *Ep.* CXVIII 12. 24-6) e avrebbe modellato la sua «conversione» su questo ricordo letterario. Per J. Böhmer, *Augustins «Tolle-lege» in der Bibel*, «Biblische

Zeitschrift» XXIII 1935-36, pp. 58-61, fonti letterarie del *tolle, lege* non sono testi pagani, ma biblici (p. es., *Ex.* 24, 7 λαβὼν ἀνέγνω; *Is.* 29, 11-2 ἀνάγνωθι). Ma è stato fatto osservare che la formula λαβὲ ἀνάγνωθι non figura mai nella Bibbia greca, né nella Bibbia latina quelle espressioni greche assumono la forma *tolle, lege*, ma casomai *tolle... et scribes/scribe* (*Hierem.* 43 [36], 28; 32): si tratta peraltro di passi biblici mai presenti in Agostino: cfr. Bolgiani 1956, p. 23 e nota 36. Un'accurata disamina, fatta da Bolgiani 1956, pp. 115-9, dei passi greci in cui ricorre la formula λαβὲ ἀνάγνωθι, porta a concludere che «il senso esatto dell'espressione... più che rimando a un testo scritto, è quello d'un *ordine esplicito di lettura*, ordine reale, espresso da una persona reale, con voce reale, a un personaggio reale. Mai, e in nessun modo, il λαβὲ ἀνάγνωθι ha contenuto un riferimento, anche solo implicito, a un sortilegio o a qualcosa del genere come si è supposto senza fondamento» (p. 119). Egli contesta la natura «formulari» dell'espressione *tolle-lege*, su cui tanto insiste Courcelle 1963, pp. 155-63: di fronte alla frequente ricorrenza della formula greca (λαβὲ ἀνάγνωθι), da cui dipenderebbe, la «formula» latina (*tolle, lege*) non si trova mai, se non in questo passo di Agostino; e l'ἀνάγνωθι greco sembra reso, formularmente, in latino, sia classico (cfr. Cicerone, *Ver.* II 1, 37, 94; I, 49, 128; 2, 8, 24; 2, 74, 183; 3, 10, 26; 3, 31, 74; 3, 39, 89; 3, 66, 154; *pro Q. Roscio* 14, 43 e soprattutto Apuleio, *Apol.* 38 e 69) sia biblico-cristiano (cfr. *Ex.* 24,7, nel cod. Ottob. E del testo pregeronimiano; Girolamo, *Ep.* XXII 35, 2; Ormisda, *Indiculus* 9 = *Avellana Collectio* CLVIII 9) con il verbo *recito*. La formula greca è certamente sottesa a molti passi di Apuleio, *Apol.* (80, 100, 103), ma nella forma latina *accipe-lege*. Ciò invita a prendere sul serio – sempre per Bolgiani – l'affermazione agostiniana di non ricordare di averla udita in alcuna parte, mentre la struttura trocaica dei due termini latini fa pensare a un'espressione del linguaggio popolare (*Umgangssprache*) infantile, come immagina Agostino stesso. Per Courcelle 1968², p. 196, queste parole sarebbero l'invito rivolto dai *pueri*, cioè dai figli della *Continentia*, «a seguire il loro esempio e a cercare nelle Scritture un testo che interdice la vita carnale»: invito di tipo spirituale, che Agostino ha tradotto «drammaticamente» e per via di «affabulazione letteraria» con la formula *tolle-lege*. L'opinione è ribadita in Courcelle 1952, p. 199, dove i *pueri* e le *puellae* sono, in virtù della loro castità, scelti a praticare il sortilegio biblico. Successivamente P. Courcelle addusse altri passi per dimostrare come gli antichi accordassero volentieri valore d'avvertimento alle parole pronunciate dai fanciulli durante i loro giochi (Courcelle 1963, pp. 137-41). Ma ciò comporterebbe proprio che quelle parole non siano interpretate come voci interiori o finzioni letterarie, pena lo scadimento del loro valore ominale di avvertimento. In Agostino poi non sono i *pueri* che tirano le sorti bibliche, ma casomai essi invitano

altri a farlo. Agostino, che condannerà il sortilegio rapsomantico (cfr. *Ep.* LV 30, 37 «Coloro che traggono le sorti dalle pagine dei Vangeli, anche se è desiderabile che facciano questo piuttosto che corrano a consultare i demoni, tuttavia mi è sgradita anche questa abitudine: di voler piegare gli oracoli divini, che parlano in vista d'un'altra vita, a preoccupazioni temporali e alla vanità di questa vita»), con che coerenza potrebbe farlo se l'avesse introdotto qui, addirittura inventandolo, in un'opera edificatoria? (si vedano al proposito le osservazioni di Bolgiani 1956, p. 41 e nota 89). P. Courcelle ha indicato altri antecedenti: la situazione del *tolle lege* riproporrebbe, in una realtà cristiana di tipo psicologico e spirituale, lo schema dei presagi resi dall'oracolo di Apis a Menfi (cfr. l'*Antia* di Senofonte di Efeso; ma per che via rifluisce in Agostino – si chiede perplesso Marrou 1958, p. 56-?), in risposta immediata all'implorazione del consultante, per mezzo di fanciulli che stanno giocando: cfr. *L'oracle d'Apis et l'oracle du jardin de Milan*, «Revue de l'Histoire des Religions» CXXXIX 1951, pp. 216-31. Anche in alcuni testi talmudici e in varie vite di santi compare l'*apertio libri* («apertura del libro») della Scrittura, fatta a volte da un *infans*, per trovare consigli morali; oppure si parla dell'ascolto casuale di qualche versetto biblico, che viene applicato alla situazione particolare. Connettendo e catalogando tali elementi, P. Courcelle (*L'enfant et les sorts bibliques*, «VChr» VII 1953, pp. 194-220; Courcelle 1963, pp. 143-54) ritiene che Agostino riprenda un *cliché* agiografico consolidato. Decisivo però è stabilire se la presenza di questo motivo in Agostino serva alla costruzione d'una finzione letteraria o rappresenti uno strumento espressivo d'un fatto reale. In ogni caso, il *tolle lege* non ha mai valore «formulare» e nessuno dei singoli testi addotti da P. Courcelle, peraltro successivi alle *Confessioni*, può dirsi una vera «fonte» di questa scena, soprattutto perché i contesti sono tutti diversi (cfr. Bolgiani 1956, pp. 45, 95), sicché si ha l'impressione che P. Courcelle cerchi di «verificare» un'ipotesi attraverso una polverizzazione delle fonti, con un procedimento a cui non potrebbe resistere alcun testo (tanto che A. Mandouze, in *AM* III, p. 42 rispondendo a una sua affermazione sulla «infinità di fonti» presenti in Agostino, obietta che «dire che per un passaggio determinato c'è un'infinità di fonti significa confessare che non ci sono fonti dirette»). Condividiamo il giudizio sintetico di Marrou 1958, p. 55, che preferisce la «verosimiglianza, nuda e semplice, del senso letterale» che emerge dal testo di Agostino alla «combinazione complicata» di fonti e di allusioni letterarie individuate da P. Courcelle. Questi rivendica la sua interpretazione «letteraria» anche in Courcelle 1963, pp. 169-77, col sussidio di autori spirituali di epoche successive (ma i testi sono letti sempre con quel limite e talora con gravi imprecisioni: cfr. la recensione di M. Pellegrino, «Studi Medievali» IV 1973, p. 648) e dell'iconografia, la quale in

nessun caso, salvo in Benozzo Gozzoli, «concepi la scena come l'ascolto d'una voce fisica dalla casa vicina. Le parole 'Tolle, lege' discendono dal cielo» (p. 174). Ma ciò può significare solo che gli artisti si sono messi nella prospettiva suggerita da Agostino stesso, che giudicò quella voce «reale» come un invito discendente dal cielo (*divinitus*, cfr. l. 26) e così l'espressero, anche con la significativa e frequente presenza dell'angelo (cfr. M. Pellegrino, recensione a P. Courcelle, «Studi Medievali» IV 1973, p. 647).

22-4. *Statimque... me uspiam*: secondo P. Courcelle (*L'enfant et les sorts bibliques*, «VChr» VII 1953, p. 194; Courcelle 1963, pp. 137-41) qui Agostino stesso implicitamente invita a cercare il senso del *tolle lege* al di fuori della realtà storica. Ma «lo scrittore informa solamente che appena udita la voce (*statimque*), cominciò a domandarsi con molto impegno (*intentissimus cogitare coepi*) se mai questa cantilena ricorresse in qualche giuoco di fanciulli (...). Dunque egli non esclude affatto la possibilità della prima spiegazione che gli è venuta in mente, che si trattasse d'un ritornello proprio d'un giuoco di fanciulli; solo non si ricordò d'averlo mai udito» (M. Pellegrino, recensione a P. Courcelle, «Studi Medievali» IV 1973, p. 646).

26-7. *divinitus... invenissem*: la voce infantile è «un avvenimento naturale che, nelle condizioni del momento, assume per chi lo percepisce un significato provvidenziale»: per Solignac XIV 1962, p. 549, Agostino è consapevole di dare a un fatto fisico un valore spirituale. Va dato il giusto rilievo al participio *interpretans*: l'ipotesi d'un riferimento al «divino» scatta solo dopo che Agostino ha cercato di spiegarsi – e con impegno – la «voce» in una maniera del tutto naturale: cfr. Bolgiani 1956, p. 125 nota 183. J. Balogh, *Zu Augustins «Konfessionen»*. *Doppeltes Kledon in der tolle-lege Szene*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» XXV 1926, p. 270 nota 1, collega l'avverbio *divinitus* alla «divinazione»; ma l'interpretazione è gratuita e inapplicabile ad Agostino, che ha condannato espressamente l'arte divinatoria in *contra Academicos* I 8, 22: cfr. Bolgiani 1956, p. 20 nota 18. Ancora Bolgiani 1956, pp. 120-2, ha mostrato convincentemente che in Agostino e nel suo ambiente è ben presente la consapevolezza che certi fatti o testi possono, pur conservando una loro propria destinazione realistica, essere a volte intesi come strumenti atti a esprimere la volontà divina: nella particolare situazione psicologica in cui Agostino versava, un fatto reale qualsiasi poteva perciò essere riguardato «come una risposta, indiretta ma non meno precisa, di Dio».

27-32. *Audieram... conversum*: Agostino aveva preso conoscenza della vicenda di Antonio da Ponticiano (cfr. VI 13). H. Wagenvoort, *Volkskunde bei Augustin?*, «VChr» XXVIII 1974, pp. 186-9, avanza l'ipotesi che Ponticiano, nel riferire ad Agostino la conversione di Antonio, l'abbia in qualche modo connessa con una tradizione popo-

lare egiziana (come egiziano era Antonio), che voleva i bambini – con i loro gridi casuali – portatori del dono della mantica e che risaliva – secondo Plutarco, *de Iside et Osiride* 14(= *Mor.* 356e) – alle vicende della saga isiaca. È più facile però supporre che Agostino conoscesse già da tempo il fenomeno antico delle «sorti» (comprese quelle infantili) e che pensasse di poterle applicare, sollecitato da una voce che egli avverte come divinamente ammonitrice (*divinitus mihi iuberi*), anche ai testi cristiani, in forza dell'autorizzazione, più ravvicinata, dell'esempio di Antonio. *ex evangelica lectione*: *ex* + ablativo, come esprime valore strumentale, è d'uso biblico (cfr. p. es., Ps. 80, 17; *Ev. Io.* 4, 6; 12, 3): cfr. Verheijen 1949, p. 136 sg.

33. *ibi enim posueram*: altro elemento realistico, che Alipio, deuteragonista della scena e poi lettore delle *Confessioni*, difficilmente avrebbe tollerato, se esso fosse stato fittizio.

34. *Arripui... legi*: sottolinea un atto frutto di una decisione forte: in *contra Academicos* II 2, 5 esprime la decisione di lettura di Paolo dopo lo «choc» prodotto dai *platoniorum libri*, come è del resto confermato da *Conf.* VII, XXI 27 *Itaque avidissime arripui... apostolum Paulum*. Courcelle 1968², p. 190, afferma che, al di fuori delle *Confessioni*, mai Agostino accenna a questa particolare compulsazione di Paolo: si tratterebbe quindi della concentrazione drammatica d'una diuturna lettura dell'Apostolo. Al contrario J.J. O'Meara («Arripui, aperui, et legi», in *AM* I, pp. 59-65, in partic. 63 sg.; O'Meara 1954, pp. 185-90) pensa che l'*arripere* presente in altri testi agostiniani indichi il persistente riaffiorare, per via di associazioni di termini (cfr. anche VIII 19 *aestus... ardentem*), dell'emozionante esperienza della «scena del giardino»; perciò sarebbe stato piuttosto il ricordo indelebile della «scena del giardino» a modellare gli altri racconti della sua lettura di Paolo: «come il criminale torna sul luogo del delitto», così Agostino tornerebbe su topiche ed emozioni della «scena del giardino» per caratterizzare altre esperienze. A partire dalle *Animadversiones in libros Confessionum* (cfr. *PL* XLVII, col. 210 sg.) di Jean Leclerc (Johannes Clericus: 1657-1736), fa la comparsa un'interpretazione che Bolgiani 1956, p. 16 chiama «naturalistica»: che questa interpellazione delle Scritture da parte di Agostino sia modellata sulle cosiddette «*sortes Virgilianae*», cioè sull'usanza pagana di compulsare a caso Virgilio per trarre indicazioni sul futuro o consigli su comportamenti da tenere. Sul significato «cleromantico», cioè sull'attribuzione di un particolare valore di rivelazione alla parola della Scrittura letta ad apertura casuale di libro, ha attirato l'attenzione in maniera fondata, per primo, J. Balogh, *Zu Augustins «Konfessionen»*. *Doppeltes Kledon in der tolle-lege Szene*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» XXV 1926, pp. 265-70. Anche per P. Courcelle, *L'oracle d'Apis et l'oracle du jardin de Milan*, «Revue de l'Histoire des Religions» CXXXIX 1951, pp. 216-31, qui si

tratta dell'atto cleromantico delle «sorti» bibliche e di una messinscena letteraria ricalcata su Atanasio, *Vita Antonii* 2. Bolgiani 1956, p. 19 sg., osserva però che Agostino è apertamente «ostile alla pratica cleromantica, largamente praticata sì intorno a lui, ma da lui severamente condannata». Egli «si è rimproverato nelle *Retractationes* (I 1, 6), di aver usato, sia pur per ischerzo l'espressione *omen* estranea, secondo lui, alla Scrittura»; e in *Ep.* LV 37 (non di molto posteriore alle *Confessioni*) condanna la consultazione di «sorti» tratte dalle Scritture.

35-8. *Non in... in concupiscentiis*: da quando s'era dato alla lettura di Paolo (VII, XXI 27) Agostino sembra aver letto *Ep. Col.* (VII, XXI 27; VIII, II 3; V 10; XI 27); *Ep. Eph.* (VIII, V 12); sicuramente 1 *Ep. Cor.* (VIII, I 2; V 10) e *Ep. Gal.* (VIII, V 11; VIII 19). È probabile che Agostino stesse in questo momento leggendo proprio l'*Epistola ai Romani* e non fosse ancora andato oltre il capitolo 7: risultano citati infatti *Ep. Rom.* 7, 22-3 e 7, 24-5 a VII, XXI 27; *Ep. Rom.* 7, 14 a VIII, V 10; *Ep. Rom.* 7, 22-5 a VIII, V 12; *Ep. Rom.* 7, 17 a VIII, X 22. In ogni caso non aveva letto il capitolo 13, perché egli afferma di ignorare quello che seguiva al versetto compulsato (XII 30). Pare verosimile che, proprio per affidarsi meglio a quella che considerava un'ispirazione divina, egli abbia aperto il codice di Paolo in un punto non compreso nella sua passata lettura. Questo passo viene da Agostino colto e presentato isolatamente: si tratta di «due versetti parentici, che non avevano propriamente connessione... con il problema della grazia e della volontà, trattato invece nella prima parte dell'*Epistola*» (Bolgiani 1956, p. 79). Ferrari 1980, pp. 5-20, ha notato l'inconsistenza della presenza di *Ep. Rom.* 13, 13-4 nelle opere di Agostino fino alle *Confessioni*, e dopo: ne ha dedotto che la sua comparsa nella «scena del giardino» non risponde a un fatto storico, ma a una successiva volontà di Agostino, quasi si trattasse d'un omaggio emblematico alla funzione di Paolo, che ebbe grande importanza nel suo percorso di conversione, per esprimere la rottura dei legami della concupiscenza sessuale che allora egli perfezionò. Il contenuto di tali versetti compare, per tracce, a X, XXX 41, dove essi indicano che anche nell'uomo raggiunto dalla grazia, e perfino in Agostino vescovo, persiste la lotta tra desideri della carne e dello spirito; ma la citazione «testuale» del passo si situa solo nella «scena del giardino»: cfr. Mara 1989, pp. 395 sg., 398. Ma la prova di Ferrari potrebbe essere capovolta: come mai Agostino avrebbe dato tanta importanza, nella narrazione della fase decisiva della sua conversione, a questi versetti che non hanno una particolare pregnanza teologica (tant'è vero che su di essi non insiste altrove), se non perché essi furono proprio quelli letti quella volta e trovati allora adatti alla sua situazione? Forse che non ci sarebbero stati altri versetti, a lui più familiari, capaci di esprimere, e meglio, quella situazione e di rendere omaggio a Paolo?

Si deve concludere che furono proprio le circostanze in cui Agostino li lesse a riversare su quei versetti un valore decisivo per il cambiamento della volontà, che era stato preparato da molti fattori precedenti: cfr. O' Meara 1954, p. 180. Anche il modo dell'introduzione di questi versetti risulta anomalo, perché non vengono inglobati nel discorso, come avviene usualmente per le citazioni nelle *Confessioni*, ma costituiscono una vera e propria citazione formale: cfr. Schmidt-Dengler 1969, p. 204. Quanto poi al problema della sproporzione tra la (scarsa) portata teologica di questi versetti e l'effetto (straordinario) da essi prodotto su Agostino, va osservato – con Bolgiani 1956, pp. 122-4 – che si tratta di fenomeno riscontrabile nella fenomenologia religiosa di ogni tempo e che va spiegato, storicamente, caso per caso, e non escluso in via pregiudiziale come falso. Infine si deve notare la significativa differenza tra questo uso «cleromantico» del testo sacro e quello dei «continenti» di Treviri: là (VI 15) la parola suggeriva nella sua literalità un'azione oggettiva da compiere; qui il testo biblico ha invece bisogno di essere immerso in una situazione particolare mediante «un'esegesi tropologica»: cfr. R.M. Durling, *Il Petrarca, il Ventoso e la possibilità dell'allegoria*, «REAug» XXIII 1977, p. 316.

40-1. *omnes... diffugerunt*: se non deve meravigliare che uno spirito religioso abbia annesso tanta importanza a un testo della Scrittura, questa improvvisa «sicurezza» potrebbe invece stupire in un «intellettuale», che fino a qui ha proceduto affidandosi solo alla forza del convincimento razionale. Non è nemmeno sicuro che Agostino abbia interpretato questo fatto come un «miracolo», di cui in lui è difficile stabilire i connotati (Bolgiani 1956, p. 124); mentre è sicura la sua diffidenza verso i fatti miracolosi (cfr., p. es., X, XXXV 55-6). Ma va ricordato che Agostino non aveva più bisogno di convincimenti intellettuali ma solo di smuovere la volontà. Non è un convincimento nuovo che sopraggiunge, ma uno stimolo alla volontà, che lo spinge ad adeguarla alle posizioni già guadagnate dall'intelletto. La volontà poteva essere convinta o tramite l'induzione di nuove abitudini o tramite un fatto esterno provvisto di grande forza psicagogica. Interessante è la recente tesi di J.Ch. Stark, *The Pauline Influence on Augustine's Notion of the Will*, «VChr» XLIII 1989, pp. 345-61, che coglie il valore decisivo di *Ep. Rom.* 13, piuttosto che come invito alla liberazione dalla carnalità, come soluzione del conflitto delle due volontà, tramite il ricorso alla grazia di Cristo. In ogni caso, dalla citazione Agostino trarrà come conclusione la scelta della vita perfetta (cfr. XII 30).

30, 1-2. *Tum... Alypio*: continua la serie dei riferimenti realistici, presentati a volte scrupolosamente con un margine di dubbio da Agostino stesso.

45. *attendit*: Courcelle 1963, p. 194 sg. trova strano che il codice di Paolo si apra ancora alla stessa pagina e mette così in dubbio anche il fatto dell'apertura del libro da parte di Agostino. Ma Agostino dice esplicitamente che Alipio volle vedere il passo letto da Agostino e leggere quello che seguiva, presentando così le due situazioni come diverse e connesse.

48-9. *placitoque... moribus*: è stato detto che Alipio curava meno di Agostino le convinzioni dell'intelligenza e più di lui la tensione morale, essendo più predisposto per natura a una regola di vita asctica: cfr. Mandouze 1968, p. 188 sg. In considerazione di questa propensione, Agostino può notare che il processo che si svolge in Alipio è meno drammatico del suo (*sine ulla turbulenta cunctatione*). L'insistenza sulla figura di Alipio ha fatto addirittura pensare (con una esagerazione non giustificata da dati esterni, perché la biografia di Alipio nelle *Confessioni* non è mai indipendente dal percorso di Agostino) che le stesse *Confessioni* siano da considerare come uno sviluppo di una biografia di Alipio, scritta da Agostino per Paolino di Nola, che se ne mostrava interessato: cfr. Courcelle 1963, pp. 559-607; Courcelle 1968², pp. 29-32. Piuttosto la figura e la presenza di Alipio tolgono alla conversione di Agostino e alla stessa «scena del giardino» un carattere esclusivamente individuale e le connettono con l'ideale di vita continentale, caro ad Alipio (cfr. VI, XII 21; Mandouze 1968, p. 189 e nota 4).

52-3. *Narramus... benedicebat*: alle personali scoperte Agostino fa sempre seguire la partecipazione di esse agli altri, soprattutto agli amici. Il racconto, fatto a Monica, è un'ulteriore prova del carattere storico della «scena del giardino»: cosa avrebbe avuto Agostino da narrare, se non fosse realmente accaduto qualcosa di radicale? (cfr. Bolgiani 1956, p. 86). Doveva essere qualcosa di diverso da una semplice maturazione interiore.

55-6. *miserabilibus... gemitibus*: sul pianto di Monica per Agostino, cfr. III, XII 21; V, VIII 15.

56-7. *Convertisti... saeculi huius*: si tratta d'una conversione alla forma radicale del cristianesimo, che avviene in modo puntuale e irrevocabile, a differenza – dirà Agostino a X, XXXI 47 – dalla liberazione da alcuni vizi, che ha i toni d'una lenta emancipazione. Anche questo conferma la singolarità della liberazione connessa col fatto atipico della «scena del giardino»: cfr. Bolgiani 1956, p. 87. Si prospetta qui la scelta della vita dei *servi Dei*, che va ben oltre ciò che è richiesto al cristiano comune (*tanto amplius*). L'espressione *servi Dei*, che in Agostino è usata anche per indicare i cristiani in quanto tali, ha già nelle *Confessioni* – come in *de opere monachorum* 17, 20; 30, 38; 33, 41 – il valore che le conferirà il monachesimo: cfr. Chr. Mohrmann, «La langue de saint Benoît», ora in *Études sur le latin des chrétiens* II, Roma 1961 (Storia e Letteratura 87), p. 337. Per Ago-

stino la via radicale era l'unica adatta a un sapiente, che voleva arrivare ad assimilarsi, platonicamente, al divino.

57-8. *in ea regula... revelaveras*: c'è un richiamo a un oggetto fisico (*regula*), presente nel sogno profetico di Monica (III, XI 19-20), che allusivamente esprime la vita di continenza «regolata». L.C. Ferrari, '*Christus via*' in *Augustine's Confessions*, «AugStud» VII 1976, p. 56 sg., vede nella *regula* l'approdo a cui tende il tema della via (VIII, I 1), e della via tortuosa (*circuitus erroris mei* VIII, II 3), sotto il quale starebbe il testo di Is. 40, 3-5, che emergerà a IX, IV 7. L'evocazione del sogno del libro III, secondo S. Poque, «*In quadam regula lignea*» «*Conf.*» III 11, 19), «Rivista di Storia e di Letteratura religiosa» XX 1984, p. 487 sg., è probabilmente qui richiamata da Monica, per rammentare al figlio la verità del suo presentimento. La *regula lignea* del sogno – che S. Poque (*ibid.*, p. 484 sg.) identifica col *chorobates* di Vitruvio, VIII 5, 1 – diventa, per via di collegamenti onirici e immaginosi, *regula fidei*, che evoca il rito del battesimo durante il quale il candidato recitava il simbolo di fede da posizione elevata (Poque, *ibid.*, pp. 487 sg.). Del resto Agostino tende ad avvicinare i concetti di *regula* e di simbolo: cfr. *de symbolo ad catechumenos* 1 *Accipite, filii, regulam fidei, quod symbolum dicitur* («Ricevete, o figli, la regola della fede che è chiamata simbolo»).

58-9. *et convertisti... gaudium*: l'uso del Ps. 29 (qui vers. 12) compare in *Serm.* CCCXXVI 1 (in onore dei martiri), per esprimere il passaggio dal pianto alla gioia dei genitori cristiani, i cui figli hanno subito dolori e morte per la fede: cfr. Knauer 1955, p. 120.

60. *quam de nepotibus*: allusione all'atteggiamento di Patrizio, padre di Agostino, che, compiaciuto della precoce virilità del figlio, già pregustava la gioia dei nipoti (II, III 6). Ma c'è anche il ricordo del desiderio di Monica che Agostino contraesse un matrimonio regolare (VI, XIII 23).

Libro nono

a cura di Luigi F. Pizzolato

L'arco di tempo racchiuso nel libro IX va dalla tarda estate del 386 all'autunno del 387. La narrazione non procede sempre secondo un perfetto ordine cronologico¹, ma le sfasature, dovute a polarizzazioni di fatti richiamati da associazioni di idee, sono coscienti.

Già il tema iniziale, del *servus Dei* (I 1), invita a inquadrare questo libro dentro la cornice della scelta di vita contemplativa, che era stata fatta alla fine del libro VIII: dopo la «conversione» si narra l'esercizio della vita cristiana perfetta², tanto che M. Pellegrino lo chiama «il libro della luce, della pace, del gaudio»³.

Anche qui peraltro si narra una «liberazione»: quella effettiva (*actu*: IV 7) dalla professione retorica (II 2-IV 7), che già da tempo Agostino aveva vagheggiato nel pensiero (*cogitatu*: IV 7)⁴. Parallela corre la liberazione della *lingua*, dopo la già avvenuta emancipazione del *cor* (I 1; IV 7).

La resistenza della professione dipendeva da un tessuto di relazioni sociali e dalle soddisfazioni intellettuali dell'insegnamento, che non erano immediatamente incompatibili con la scelta dell'*otium* cristiano, tanto che un gesto di rifiuto estemporaneo della professione rischiava di apparire esagerato agli occhi della gente comune (II 2-3). E «non c'era alcuna necessità che il mutamento interiore venisse conclamato al pubblico»⁵. Dei dubbi connessi con l'abbandono della cattedra sono testimoni sia il *de beata vita* sia le *Confessioni*: il primo

¹ Courcelle 1968², p. 45 sg., parla di gravi alterazioni della cronologia.

² Cfr. Starnes 1990, p. 247 sg.; più difficile è seguirlo quando (p. 236) vede nel libro IX la relazione di Agostino con lo Spirito Santo, dopo quelle col Padre (libri I-VII) e col Figlio (libro VIII). Altrettanto arditamente D. Doucet, *L'«Ars Memoriae» dans les «Confessions»*, «REAug XXXIII 1987», p. 64, vede nel libro IX la ripresa di temi del libro I e un loro sviluppo: il motivo del battesimo, della malattia, dell'educazione.

³ Pellegrino 1956, p. 121.

⁴ VIII, v 10.

⁵ Pellegrino 1956, p. 122.

li ascrive a una «stima di alcuni uomini» (I, 4)¹; le seconde (IX, II 2-4) li attribuiscono alla volontà di Agostino di evitare un'inutilmente precipitosa (*tumultuose*: II 2) ostentazione (*magnus videri*: II 3) o provocatione, visto anche che mancava solo una ventina di giorni alle vacanze per la vendemmia (23 agosto-15 ottobre), che avrebbero consentito un abbandono più morbido (*leniter*: II 2) della scuola.

A questa circostanza si aggiungeva un «provvidenziale» dolore di petto, che da qualche tempo faceva temere ad Agostino di dover abbandonare l'insegnamento o sospenderlo e che ora gli diventa accettato, perché avrebbe permesso di accampare alla sua futura assenza «una scusa non falsa», che avrebbe addolcito il «danno» derivato alle famiglie dei suoi allievi (II 4).

Le diverse interpretazioni degli studiosi su questo male come causa dell'abbandono (male reale o pretesto? motivo medico o motivo religioso?) non infirmano la realtà sostanziale del fatto. Questa malattia risulta sempre – pur con diverse accentuazioni dovute al diverso carattere delle opere che la riferiscono³, alla diversa maturazione spirituale di Agostino e anche alla diversa prossimità ai fatti⁴ – il movente decisivo esterno e ufficiale, che libera Agostino dall'ostacolo finale rappresentato dall'insegnamento della retorica⁵. E sempre si sottolinea che questa malattia, che ricompare attiva nel periodo di Cassiciacum⁶, trova alleato il motivo della scelta religiosa (II 4)⁷.

Quindi Agostino avrebbe dovuto sospendere i suoi corsi per causa di salute, anche indipendentemente dal motivo religioso⁸; egli però aveva già deciso di dedicarsi totalmente alla ricerca della sapienza, anche a prescindere dal sopraggiungere della malattia; la malattia gli offrì il motivo esterno più ufficiale e neutro per dimettersi dall'insegnamento, dopo le *feriae vindemiales*, senza suscitare reazioni di meraviglia o di curiosità; la decisione ufficiale di abbandono, comunicata probabilmente dal ritiro di Cassiciacum, e comunque dopo le *feriae*, fa leva congiuntamente sui moventi religioso e medico (V 13)⁹.

Il testo del libro IX dice che Agostino attese le *feriae* per abban-

¹ Sul controverso valore dell'espressione *nonnullorum hominum existimatio*, cfr. Pizzolato 1987, p. 61 sg.

² Cfr. P. Courcelle, *Les premières « Confessions » de saint Augustin*, « Revue des Études Latines » XXI-XXII 1943-44, p. 172; Mandouze 1968, p. 124.

³ Oltre a *Conf.* IX, II 4; V 13, cfr. *contra Academicos* I 1, 3; *de beata vita* 1, 4; *de ordine* I 2, 5.

⁴ Cfr. Courcelle 1950¹, p. 190; 1968², p. 288.

⁵ La professione retorica assume l'immagine degli scogli delle Sirene, in *de beata vita* 1, 4; cfr. Pizzolato 1987, p. 62 sg.

⁶ Cfr. *contra Academicos* III 7, 15; *de ordine* I 2, 5; II, 33.

⁷ Cfr., più chiaro di tutti, *de ordine* I 2, 5.

⁸ Courcelle 1950¹, p. 190; Mandouze 1968, p. 124 e nota 1.

⁹ Cfr. Mandouze 1968, p. 124 e nota 1; Pizzolato 1988, p. 38.

donare la scuola senza destare scalpore. Cercando di far concordare tra loro questo testo e un dato del *contra Academicos* (I, 14)¹, pare di dover concludere che Agostino restò a Milano durante le *feriae* e che si ritirò a Cassiciacum, nella villa messagli a disposizione da Verecondo², verso la fine di queste, nell'imminenza della decisione ufficiale di rinuncia, che fu comunicata per via epistolare (V 13).

Le *Confessioni* ci danno solo un sintetico schema della vita condotta da Agostino e dai suoi parenti e amici nel ritiro di Cassiciacum³. L'attività letteraria è liquidata con poche parole (IV 7), le quali suonano condanna più del metodo di conduzione e di esposizione della ricerca che degli argomenti affrontati, della cui trattazione Agostino, ancora nell'*Enchiridion ad Laurentium* 20, 7 (dell'anno 421), afferma l'opportunità⁴. Del resto, a chi si meraviglia che Agostino continuasse a Cassiciacum il mestiere di «professore» da cui s'era dimesso, va ricordato che egli riteneva che, per arrivare ai problemi metafisici, fosse necessario passare attraverso il tirocinio delle discipline liberali⁵. A Cassiciacum Agostino va a Dio col suo bagaglio intellettuale e con la sua coscienza professionale⁶.

A differenza dei *Dialogi* di Cassiciacum, nelle *Confessioni* è accentuato l'aspetto religioso di quel ritiro⁷, anche data la sinteticità della narrazione. Del resto, molto attenuata, se non addirittura sopita, è ormai la disputa⁸ sulla presunta diversità tra *Dialogi* di Cassiciacum e *Confessioni*. Anche nei *Dialogi* è ben presente, pur all'interno dell'atmosfera della ricerca filosofica, un clima di forte religiosità che «smentisce chi vorrebbe vedere la vita a Cassiciacum come quasi esclusivamente dedicata a studi e discussioni di letteratura e filosofia»⁹.

Il libro IX indica che la ricerca filosofica era accompagnata, al mattino, dalla preghiera e dalle letture dei Salmi (IV 8-11)¹⁰, così da

¹ Vi si dice che attualmente (10 novembre 386) solo da pochi giorni Agostino si trova a Cassiciacum. Ma il testo di *Conf. IX, IV 7* non dice che Agostino partì per Cassiciacum all'inizio delle *feriae vindemiales*, come vogliono Perler 1969, p. 138 nota 1; P. Brown, *Agostino d'Ippona*, trad. it. Torino 1971, p. 97, nel qual caso soltanto si potrebbe parlare di un contrasto tra *contra Academicos* e *Confessioni*.

² Compare già a VIII, VI 13.

³ Maggiori dettagli abbiamo nelle opere ivi composte (*Dialogi* ed *Epistulae*).

⁴ Cfr. Pellegrino 1956, p. 173.

⁵ Marrou 1987, p. 257.

⁶ Mandouze 1968, p. 132 sg. Consiglia ancora la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone: cfr. *contra Academicos* I 1, 4; III 4, 7; 14, 31.

⁷ Ma anche *Retractationes* I 1, 1, parlano, al proposito, di *christianae vitae otium*: cfr. P. Brown, *Agostino d'Ippona*, trad. it. Torino 1971, pp. 104-17 (a p. 104 si sofferma sulla «moda» dei ritiri filosofici).

⁸ Cfr. la registrazione delle posizioni in Mandouze 1968, pp. 200-1 e nota 6.

⁹ A. Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, Bari 1980, p. 83.

¹⁰ Non si ricorda invece la lettura meditata dell'*Eneide* (cfr. *contra Academicos* II 4, 10; *de ordine* I 8, 26).

far pensare a qualcuno che tale fatto segni la conversione delle *voces* e degli *affectus*, cioè l'acquisizione della padronanza del linguaggio cristiano contro la vuotezza retorica¹. Particolare rilievo ha la lettura del Salmo IV, che Agostino legge ad alta voce (IV 8-11) e commenta, applicandone il significato a sé stesso (IV 10 *legens haec foris et agnoscens intus*).

Si delinea il quadro d'una vita contemplativa, di *otium feriatum*² (IV 12), bene strutturata, dove l'interesse filosofico, tipico del «ritiro» degli aristocratici romani coevi³, è armonizzato con quello religioso, nelle forme della vita dei *servi Dei* (I 1; II 3; V 13)⁴. Se è vero che Cassiciacum è presentato anche come luogo di *otium* intellettuale, congruo alla posizione sociale di Agostino, non pare che questi avvertisse in maniera angosciata, come crede qualcuno⁵, la discrepanza tra ascetismo religioso e *otium honestum* della tradizione culturale, italica e gallica. Egli si sentiva cristiano e sapiente e riteneva naturalmente che l'*otium honestum* fosse la via per lui adatta di arrivare alla sapienza: essa non doveva escludere né la continenza né la preghiera, che sole rendevano possibile al sapiente l'assimilazione all'oggetto agognato. Agostino aveva insomma la convinzione che il progresso della stessa vita religiosa passasse attraverso un'ascesi, morale e intellettuale insieme⁶, e che il progresso nella vita intellettuale fosse favorito da una purificazione religiosa.

Appartiene a questo periodo un ulteriore contatto epistolare con Ambrogio, al quale Agostino chiede consiglio sulle letture bibliche utili alla sua preparazione al battesimo (V 13). Agostino riconosce che non era pronto per la lettura di Isaia, propostagli da Ambrogio: altri erano allora i problemi cruciali per lui, filosofici e ascetici, e altri i testi che allora gli servivano. Però il periodo di Cassiciacum risulta decisivo ai fini della sua formazione cristiana e dell'acquisizione delle ca-

¹ Cfr. Sieben 1977, pp. 481-97 (in particolare p. 485 sg.).

² È chiamata *otium philosophandi* in *contra Academicos* II 2, 4 e *christianae vitae otium* a *Retractiones* I 1, 1.

³ Cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948, p. 126; R.J. Halliburton, «The Inclination to Retirement: the Retreat of Cassiciacum and the "Monastery" of Tagaste», in *Studia Patristica* V, Berlin 1961 (Texte und Untersuchungen LXXX), p. 338 sg. A. Pincherle, *La formazione teologica di sant'Agostino*, Roma s.d., p. 12 sg., crede che sul ritiro di Agostino abbia influito anche il deterioramento della situazione politica di Milano (contrasto tra Valentiniano II e Massimo, tra Giustina e Ambrogio), che avrebbe contribuito ad accrescere in lui la ripugnanza per la vita attiva.

⁴ Cfr. G. Madec, *Vetus philosophus est amator Dei. S. Ambroise, S. Augustin et la philosophie*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» LXI 1977, p. 556. Sappiamo, del resto, che Agostino trascorre metà della notte nella meditazione (*de ordine* I 3, 6).

⁵ D.E. Trout, *Augustine at Cassiciacum: 'otium honestum' and the social dimensions of conversions*, «VChr» XLII 1988, pp. 136 sg., 141.

⁶ Cfr. Pizzolato 1988, p. 39.

tegorie cristiane di pensiero e di espressione. Nella solitudine egli può ricordare le esperienze esteriori e intime del suo processo di conversione (IV 10).

Agostino si trattiene a Cassiciacum fino al gennaio del 387, quando ritorna a Milano per iscriversi tra i catecumeni *competentes* (VI 14). Poche annotazioni egli dà sul nuovo soggiorno a Milano nel 387 (VI 14): la catechesi di Ambrogio sulle profondità del piano del Signore diretto alla salvezza del genere umano¹; la sua commossa partecipazione alle cerimonie religiose dove si cantavano suggestivi «inni e cantici» e alla catechesi mistagogica postpasquale del vescovo. Sul battesimo, ricevuto nella notte della veglia pasquale (24-5 aprile 387), solo scarse parole (VI 14).

La frequentazione della Chiesa e il fascino degli inni postbattesimali gli fanno ricordare lo struggimento, che anche prima del battesimo aveva provato al canto degli inni (VII 16); e gli fanno recuperare una vita ecclesiastica a cui non aveva allora profondamente partecipato e che aveva inciso poco sul suo percorso spirituale²: la lotta per le basiliche nella settimana santa del 386; il rinvenimento delle reliquie dei martiri Gervasio e Protasio, nel giugno del 386 (VII 15-6). Tramite questi ricordi un percorso spirituale, che era stato intellettuale e individuale (o ristretto a una piccola cerchia), si inserisce in una pietà di popolo e in una pienezza di vita ecclesiale³. Ma Agostino non dimette mai l'*habitus* del ricercatore e la sua passione per la ricerca⁴.

Per proseguire indefinitamente l'esperienza comunitaria, il gruppo di Africani, ai quali si unisce Evodio (VIII 17), futuro vescovo di Uzalis, decide di far ritorno in patria, abbandonando Milano probabilmente alla fine dell'estate del 387, diretto al porto d'imbarco di Ostia. In quei giorni la flotta dell'usurpatore Massimo aveva blocca-

¹ Cfr. L.F. Pizzolato, «Le componenti della catechesi in S. Ambrogio», in *Cristologia e catechesi patristica* II, Roma 1981, p. 84 sg.

² Cfr. VII 16 *Et tamen tunc... non currebamus post te*. Cfr. Courcelle 1950¹, pp. 144 sg., 151.

³ Cfr. Pizzolato 1988, p. 41. In questo periodo Agostino visitò il monastero milanese di cui parla nel *de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum* (I 33, 70); ebbe verosimilmente nuovi contatti con Simpliciano, che nel *de fide et operibus* (6, 9) sarà ricordato tra «coloro (si noti il plurale!) che ci insegnavano il catechismo composto per noi nel momento in cui chiedemmo di ricevere i sacramenti di quella sorgente di vita».

⁴ Continua la ricerca filosofica: del 387 è la composizione del *de immortalitate animae* e l'inizio della redazione d'un'enciclopedia, *Disciplinarum libri* (sulle *artes liberales*), il cui piano aveva esposto a Cassiciacum nel *de ordine* (II 12, 35-15, 43; cfr. *Retractationes* I 6; Marrou 1987, pp. 461-8): per essa compose un *de grammatica* (se ne conserva uno a lui attribuito, ma non sicuro) e un *de musica*, che possediamo. Sulla questione cfr. l'ottima sintesi di U. Pizzani, «L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* I, Roma 1987, pp. 331-61.

to il porto di Roma¹; poi sopraggiunge la cattiva stagione e la comitiva deve fermarsi per tutto l'inverno tra Ostia e Roma.

Parlando dei personaggi che hanno condiviso le vicende di Agostino, il libro IX si preoccupa di farli rientrare in un'altra «patria», quella celeste, narrando un loro rapido profilo biografico e la loro morte: Verecondo a III 5; Nebridio a III 6; Adeodato a VI 14; Evodio a VIII 17. Questa preoccupazione di ripercorrere la sorte d'un gruppo di amici, «rende manifesto il pensiero che nessuno si salva da solo e che la presenza di fratelli ha grande rilievo nel piano di Dio su ciascuno»². Così insistito è il riconoscimento dei «doni di Dio» nelle biografie degli uomini (cfr. VI 14; VIII 17-8; IX 21 *munus grande donaveras*), che quelli che possono sembrare *excursus*, appartenenti al genere della biografia, in realtà rientrano a pieno titolo nell'alveo della *confessio*.

In questo quadro dei «ritorni» si inserisce la lunga sezione dedicata alla vita di Monica, con la quale si intreccia talora il ricordo del marito Patrizio (VIII 17-XIII 37). Anche nel tracciare questa breve «biografia» – che è giudicata da alcuni una sezione composta a parte e poi qui inserita³, da altri un panegirico⁴ –, Agostino persegue il genere della *confessio*. I doni divini, riversati su Monica e ai quali ella bene ha corrisposto, permettono ad Agostino di offrire «un'ampia serie di ragguagli sui doveri della donna cristiana» e di tracciare «in modo puro e semplice *il tipo della donna* e l'esempio delle virtù propriamente femminili»⁵.

All'interno e in relazione a questa «biografia», si colloca e va giudicato⁶ il famoso episodio detto della «visione di Ostia» (X 23-6). Esso ha dato origine a una vasta letteratura critica⁷, che s'è appuntata soprattutto sull'interferenza tra (neo)platonismo e cristianesimo e tra ascesa intellettuale e incontro mistico.

Accurati studi hanno evidenziato i debiti plotiniani del dettato⁸,

¹ Cfr. Perler 1969, p. 146.

² Cfr. Siniscalco 1985, p. 110.

³ Cfr. Courcelle 1968², p. 36 e nota 7.

⁴ Cfr. M.M. Beyenka, *Consolation in Saint Augustine*, Washington 1950, pp. 37-40. Ma a questo genere non obbedisce il racconto dei «vizi» giovanili di Monica: cfr. Pellegrino 1956, p. 126.

⁵ Solignac XIII 1962, pp. 168, 171.

⁶ Ma non fino al punto da vederlo come una ricompensa a Monica per la sua esemplare vita cristiana, come suggerisce Starnes 1990, pp. 261-3.

⁷ Per un regesto sintetico delle varie posizioni, cfr. Mandouze 1955, pp. 103-63; Solignac XIII 1962, pp. 191-7; Heitz 1965, pp. 315-34; Zangara 1973, pp. 63-82; Coyle 1982, pp. 87-9.

⁸ Henry 1938; Courcelle 1950¹, pp. 222-6; Pépin 1951, pp. 155-202, hanno contato una ventina di fonti plotiniane, soprattutto da *Enn.* I 6; V, 1. Per altri (cfr. W. Theiler, recensione in «Gnomon» XXV 1953, p. 120; *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933; J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris 1959, p. 168) l'influsso è

ma senza pregiudicare il carattere autenticamente cristiano dell'esperienza: non a caso a delimitare il racconto di essa stanno due citazioni paoline (1 Ep. Cor. 2, 9 a X 23 e 1 Ep. Cor. 15, 51 a X 25), che toccano il problema della vita celeste¹. Secondo alcuni, le tematiche plotiniane si presentarono alla coscienza di Agostino già filtrate attraverso forme scritturistiche². Un'analisi rigorosa di tutto il ricco intreccio di corrispondenze e di allusioni (plotiniane e scritturistiche) porta a concludere o che l'estasi di Ostia è solo un laborioso centone, dove l'astuzia letteraria annulla l'autenticità spirituale, o – come sembra più giusto ritenere – che la maggior parte dei prestiti non costituiscono, propriamente parlando, «fonti» della scena³. Essi sembrano essere piuttosto dati culturali che appartengono al subcosciente di Agostino, dei quali egli si avvale come veicoli e come termini specializzati per esprimere esperienze spirituali di tipo cristiano⁴.

Parallelamente corre il problema della natura dell'esperienza di Ostia, sulla cui interpretazione gli studiosi oscillano tra ascesi intellettuale e incontro (visione, estasi) mistico⁵. Pare scorretto comunque giudicare il testo a partire da una concezione della «mistica» quale solo successivamente si è prodotta⁶. Meglio è partire da una lettura attenta delle fasi dell'episodio.

Importante è sottolineare che l'esperienza di Ostia trae inizio da un colloquio di Agostino e Monica (*conloquebamur*) sulla vita eterna dei santi, che muove da un'indagine sulla parola di Dio, e in particolare sui testi paolini (X 23). Il dialogo (*sermo*) arriva alla (sola) conclusione che le delizie (sensibili) di questa vita sono incomparabili con quelle eterne e che quindi è necessario ascendere (*erigentes nos*) «verso l'Essere stesso» (*in id ipsum*). Si avvia così un percorso a due (*perambulavimus*) di ascesa graduale (*gradatim*), attraverso i vari gradi di esseri⁷: i corpi fisici; il cielo (con sole, luna, stelle). Da qui, passando oltre le «opere» esterne di Dio, l'ascesi si interiorizza (*adhuc ascende-*

piuttosto porfiriano. L'influsso lessicale plotiniano non è estraneo nemmeno alle opere di Agostino vescovo, quando vuole trasmettere ai suoi uditori qualcosa della sua conoscenza di Dio: cfr. Poque 1975, p. 214 sg.

¹ Solignac XIII 1962, p. 191.

² Henry 1938, pp. 40-2; Pépin 1951, p. 162.

³ Mandouze 1954, pp. 67-84.

⁴ Mandouze 1954, pp. 80-2.

⁵ Il problema assilla gli studiosi perlomeno dal 1888, quando G. Boissier, *La conversion de saint Augustin*, «Revue des deux Mondes» LXXXV 1888, pp. 43-69 e H. von Har-nack, *Augustins Konfessionen*, Giessen 1888, misero in dubbio trattarsi di esperienza mistica, subito seguiti da P. Alfarié, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris 1918, p. 394 sg.

⁶ Mandouze 1955, p. 154; TeSelle 1970, p. 113 sg.

⁷ Courcelle 1950¹, p. 166 e note 1-2, citando Plotino, *Enn.* V 1, 4, 1, l'ha connessa con una neoplatonica «dialettica dei gradi», che però, secondo Pépin 1951, p. 160, non compare in Plotino come sistema definito.

bamus interius), toccando la *mens* (di Agostino e di Monica: *nostras*). Di lì sale alla «regione dell'abbondanza inesaurita», dove «la vita è la Sapienza»: Agostino e Monica toccano la sede stessa di Dio dove si trova l'essenza dell'Essere e la vita coincide con la Sapienza, creatrice del tutto (X 24).

C'è quindi un'ascesa «a due», dove le fasi colloquiali si alternano a momenti di pensiero (*cogitando et loquendo*). Essa perviene a «toccare» il suo obiettivo (la Sapienza), con una percezione istantanea dello spirito (*toto ictu cordis*), il quale ottiene una visione parziale (*modice*). Poi l'attingimento diretto del divino cede nuovamente il posto all'attingimento mediato dal linguaggio umano, cioè dalla ricerca dialettica, dove l'unione con Dio resta affidata al legame stabilito dalla fede (*religatas*), e non più dalla diretta percezione corporea (X 24).

Il ritorno all'ambito della parola umana è segnato da un tentativo di razionalizzare l'esperienza unitiva appena avuta (X 25). Si configurano così alcune tappe possibili della percezione di Dio. Quella più usuale avviene per via di rimandi da fatti naturali (corpi, mondo, cielo, anima, linguaggio dei sogni e delle rivelazioni della fantasia) al loro Fattore (*fecit nos*). Essa può proseguire facendo tacere il linguaggio delle cose create e addivenendo alla parola di Dio senza intermediari (*loquatur... per se ipsum*), cioè alla rivelazione di Dio, secondo le varie sue modalità espresse nei testi sacri e, più radicalmente e direttamente, secondo la somiglianza misteriosa con lui che l'uomo scopre nella sua struttura. E infine il percorso raggiunge il suo culmine nella diretta percezione di Dio in sé stesso (*se ipsum*) come fu quella di Ostia appena raggiunta (X 25).

Il passo di X 25 non rappresenta una riflessione teorica su un'estasi ideale vagheggiata¹, ma un tentativo di commentare, servendosi della dialettica umana, l'esperienza appena avvenuta della visione (*sicut nunc extendimus nos et... attingimus*). Dopo aver conseguito la diretta percezione della Sapienza di Dio, Agostino e Monica avvertono con la ragione che il risultato di questa esperienza *momentanea* sarà la condizione *stabile* della *sempiterna vita* (X 25). Sicché la visione di Ostia, scaturita da un dialogo sulla *futura vita aeterna sanctorum* (X 23), viene a ridisporre su quella linea: la vita eterna dei santi è condizione di visione diretta di Dio, come lo fu quella di Ostia, ma resa continua e assoluta, cioè senza interferenze di altri tipi di «visioni» (*aliae visiones*: X 25). Così l'episodio, rientrando nella riflessione sulla *vita aeterna* da cui era partito, viene da Monica riferito alla «sua» vita eterna, che sente ormai vicina (X 26).

Sul carattere (mistico?) dell'esperienza di Ostia la critica è divisa,

¹ Come ritiene Poque 1975, p. 190.

anche se spesso più sulla base d'un diverso e precostituito concetto di mistica che non su quella del racconto agostiniano. Sul carattere «mistico», si registrano attestazioni sicuramente affermative¹, che individuano la presenza di un carattere gratuito infuso di contemplazione² e il dato «intuitivo» della «visione»³. Ci sono le dichiarazioni di incertezza⁴ o le accettazioni *iuxta modum*⁵; e infine ci sono quelle nettamente contrarie⁶, che tendono a sottolineare piuttosto la struttura intellettuale⁷, attiva, dell'esperienza di Ostia: in forza di questa struttura, essa sarebbe piuttosto una metafisica della conoscenza, di tipo fondamentalmente plotiniano⁸, tanto che non ci sarebbe diffe-

¹ Per C. Butler, *Il misticismo occidentale. Contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo*, trad. it. Bologna 1970 (originale: New York 1924), p. 123 sgg. Agostino è addirittura «il principe dei mistici»; F. Cayré, *La contemplation agustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin*, Paris 1927; *Le Mysticisme de la Sagesse dans les Confessions et le de Trinitate de saint Augustin*, «L'Année Théologique Augustinienne» XIII 1953, p. 358; «Notion de la mystique d'après les grands traités de saint Augustin», in *AM* II, pp. 609-22; J. Maréchal, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, «Nouvelle Revue Théologique» LVII 1930, pp. 89-109, 191-214; A. Mager, «Augustinus als Mystiker», in *Philosophia perennis. Festgabe für J. Geyser*, Regensburg 1930, pp. 85-97; E.I. Watkin, «The Mysticism of Saint Augustine», in *A Monument to Saint Augustine*, New York 1930, pp. 103-19; J. Lebreton, *Sainte Monique et saint Augustin. La vision d'Ostie*, «Recherches de Science Religieuse» XXVIII 1938, pp. 457-72; P. Blanchard, *Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les "Confessions"*, «RechAug» II 1962, pp. 327-9; W. Eborowicz, *Le sens de la contemplation chez Plotin et saint Augustin*, «Giornale di Metafisica» XVIII 1963, pp. 219-40; V. Capánaga, «El silencio interior en la visión agustiniana de Ostia», in *Studia Patristica IX*, Berlin 1966 (Texte und Untersuchungen XCIV), pp. 359-92 (= «Augustinus» IX 1964, pp. 211-49); A. Trapè, «Introduzione» a *Sant'Agostino, Le Confessioni*, Roma 1975³, p. CVI; W.G. von Jess, *Augustine at Ostia: a disputed Question*, «AugStud» IV 1973, pp. 159-74; Zangara 1973.

² Cfr., p. es., Ch. Boyer, *La contemplation d'Ostie*, «Cahiers de la nouvelle journée» XVII 1930, pp. 137-61 (poi in *Essays sur la doctrine de saint Augustin*, Paris 1932, pp. 272-96); Boyer 1937, coll. 1117 e 1122.

³ Cfr. Henry 1938, p. 112 sgg.; F. Cayré, *Mystique et sagesse dans les Confessions de saint Augustin*, «Recherches de Science Religieuse» XXXIX 1951-52 (= *Mélanges Lebreton* I), p. 445 sg.

⁴ Cfr. J.J. O'Meara, *Monica, the Mother of Augustine*, «The Furrow» V 1954, p. 561: è possibile che Agostino fosse un mistico, ma ciò non è evidente da Ostia; *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London-New York-Toronto 1954 (p. 265 sg. ma da *La jeunesse de saint Augustin*, Paris 1958); Heitz 1965.

⁵ Solignac XIII 1962, p. 196 sg., afferma che si tratta d'una esperienza spirituale che, anche se non può essere qualificata rigorosamente come «estasi» ma piuttosto come una *cogitatio* (cfr. X 25) - cioè come «una costruzione dello spirito sotto l'impulso della luce divina» -, ha gli effetti equivalenti a quelli dell'estasi.

⁶ Cfr. M. de la Taille, *Théories mystiques. À propos d'un livre récent*, «Recherches de Science Religieuse» XVIII 1928, pp. 297-325 (soprattutto pp. 319-22); J.M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, Paris 1950; Mourant 1970, pp. 34-45 (si tratta essenzialmente d'una speculazione sulla vita eterna, stimolata dalla premonizione della morte imminente di Monica e dalla sua speranza di vita eterna: p. 38).

⁷ F. Cavallera, *La contemplation d'Ostie*, «Revue d'Ascétique et de Mystique» XX 1939, pp. 181-96 (p. 192); H. Meyer, «War Augustin Intellektualist oder Mystiker?», in *AM* III, pp. 429-37; e «Discussion», *ibid.*, pp. 165-8.

⁸ Cfr. E. Hendrikx, *Augustinus Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung*,

renza sostanziale tra esperienze di Milano¹ ed esperienza di Ostia, per quanto quella di Ostia sia espressa con maggiore aderenza al dettato biblico².

Il percorso della «visione di Ostia», quale appare delineato dalle *Confessioni*, parla d'un incontro col divino che è preparato da una ricerca di tipo esegetico e intellettuale. Si tratterà di stabilire se un'intuizione intellettuale escluda ogni esperienza spirituale di tipo propriamente infuso oppure se Agostino abbia potuto realizzare, nel quadro della dialettica neoplatonica, una contemplazione soprannaturale del tipo più elevato³. Per la «visione di Ostia» si potrà parlare di «mistica», a condizione di non separare troppo drasticamente al suo interno la fase intuitiva e la fase intellettuale⁴. A Ostia l'elemento intellettuale è presente sicuramente, nella prima fase, tanto che Agostino chiama *momentum intellegentiae* (X 25) il conseguimento del divino e che i dati «visivi» sono ridotti al minimo: anche il momento culminante avviene *toto ictu cordis* (X 24)⁵. Ma, a differenza dei mistici del Medioevo, Agostino poteva ritenere che la mistica comportasse l'esercizio di naturali capacità umane, che possono raggiungere l'autorivelazione di Dio dopo aver superato gli ostacoli delle cure della vita mondana⁶.

Nemmeno l'uso di motivi plotiniani esclude di per sé la mistica, perché la lingua latina, non avendo grandi possibilità di esprimere esperienze mistiche, poteva ricorrere a Plotino come a uno strumento espressivo⁷. Agostino però ha «cura costante... di far ricorso ai dati scritturistici: la rivelazione esteriore veniva così a sanzionare l'illuminazione interiore»⁸.

Altro problema ha suscitato l'essere questa estasi «a due»⁹, ciò che pare un *unicum* e che, per qualcuno, è contraddittorio con l'esperienza mistica¹⁰. Questa comunanza la differenza dai tentativi di

Würzburg 1936, pp. 132-49; «Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine Rückblick», in *Scientia Augustiniana. Festschrift P.A. Zumkeller*, Würzburg 1975, pp. 107-111; J. Mourant, *A Replay to dr. von Jess*, «AugStud» IV 1973, pp. 175-7.

¹ Si tratta dei tentativi di estasi plotiniana narrati a VII, X 16; XVII 23.

² Cfr. Courcelle 1950¹, pp. 166 e note 1-2 (con riferimento a Plotino, *Enn.* V 1, 4, 1), 222-4.

³ Cfr. M. Olphe-Galliard, «Contemplation», in *Dictionnaire de Spiritualité* II, Paris 1953, col. 1917.

⁴ Cfr. Ch. Boyer, «Discussion», in *AM* III, p. 168.

⁵ A differenza della «visività» (*in ictu trepidantis aspectus*) di VII, XVII 23. Anche T. Kato 1987, p. 92, nota la presenza di metafore della luce nelle esperienze di Milano e la loro assenza nella «visione» di Ostia.

⁶ Cfr. TeSelle 1970, p. 113 sg.

⁷ Cfr. J. Pépin, «Discussion», in *AM* III, p. 41. Si noti peraltro che, a differenza del percorso plotiniano, il termine dell'esperienza di Ostia è il Verbo (X 24), non il Padre (l'Uno).

⁸ Cfr. Solignac XIII 1962, p. 193.

⁹ Mandouze 1955, p. 127 nota 2.

¹⁰ Mourant 1970, p. 42; Coyle 1982 (non ci sentiamo peraltro di seguirlo quando afferma che l'intento di Agostino era quello di descrivere un'esperienza mistica che, nella realtà,

estasi di Milano, che avvengono in perfetta solitudine e con il solo sforzo del pensiero. Proprio la presenza di Monica, anzi, escluderebbe che si tratti di un «semplice esercizio di dialettica plotiniana»¹. Ostia, più di Milano, si avvale d'un procedimento estatico (di uscita da sé): il Dio che si cerca dentro (grazie al silenzio dell'esterno), lo si trova ultimamente sopra l'uomo, *super omnia manentem* (X 25). Un'esperienza mistica «a due» richiede un procedimento estatico più che enstatico (di rientro in sé). Ma è l'esperienza mistica cristiana *tout court* che sfocia nell'ec-stasi, perché in essa l'interiorizzazione porta a scoprire qualcosa che trascende l'interiorità e necessariamente proietta il mistico fuori di sé².

Agostino ribadisce il valore singolarmente unitivo della sua esperienza di Ostia e la possibilità – non più solo per il sapiente intellettuale, data la presenza di Monica³ – di conseguirla in un «attimo di intelligenza» (*momentum intelligentiae*: X 25). Un minuzioso confronto tra la successione delle fasi di Ostia, le esperienze milanesi del libro VII e *En. ps. XLI* 7-8 (posteriore all'anno 410⁴), ha dimostrato che la visione di Ostia si inserisce in un'unica linea e ha uguale natura⁵. Ma a Ostia, pur essendo ribadita la possibilità di conseguire direttamente il divino nel tempo, comincia a vacillare l'illusione (che permaneva viva a Cassiciacum) che la visione possa essere condizione «stabile» dell'uomo, dal momento che, se così fosse, essa coinciderebbe con la condizione escatologica dell'uomo risorto. Quella della visione di Ostia è sì una percezione sensibile di Dio, che si distingue dalla percezione per fede, la quale è la prima e usuale forma di adesione a Dio (*primitiae spiritus*: X 24)⁶; ma essa è vista come un attimo felice che anticipa e garantisce la condizione della visione beatifica della vita eterna. La reale differenza tra le visioni di Milano e di Ostia consiste nel fatto che nella seconda Agostino ha stabilito una relazione tra contemplazione e vita eterna, di cui la contemplazione è pregustazione e caparra⁷.

solo Monica ebbe). Non vede contraddittorietà tra mistica e partecipazione «a due» T. Kato 1987, pp. 85-93.

¹ Boyer 1937, coll. 1117 e 1122.

² H. de Lubac, «Introduzione» a *La mystique et les mystiques*, Paris 1965, p. 26 sg.

³ Su questo ruolo singolare di Monica, cfr. il dibattito tra H.-I. Marrou e A. Mandouze in A. Mandouze, *Monique à Cassiciacum*, «Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France» 1970, p. 140. Cfr. anche Trapè 1976, p. 402. Ma va dato il giusto peso anche alla dimensione «filosofica» di Monica, che rappresenterebbe un esempio di persona acuta (*acie mentis fortior me*: *En. ps. CXXXIV* 6, dell'anno 411-412): cfr. Coyle 1982.

⁴ H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition. Essais sur la chronologie des 'Enarrationes in Psalmos' de saint Augustin*, «Bulletin de Littérature ecclésiastique» LXVIII 1967, p. 183, data l'omelia al 414.

⁵ Mandouze 1968, pp. 679-97.

⁶ Pépin 1951, pp. 155-202 (in particolare p. 198).

⁷ Pépin 1951, p. 200.

L'episodio infatti nasce e si conclude dentro la riflessione sulla *futura vita aeterna sanctorum* (IX 23), che riprende interessi teologici già espressi da Monica a Cassiciacum¹, così che esso va collocato nel contesto in cui s'è verificato, cioè nella fase di preannuncio della morte di Monica², tanto che si può sostenere che la conversazione di Ostia fu un esercizio e un atto, in forma di dialogo, della speranza teologale, nell'intenzione di anticipare fin da quaggiù la futura vita eterna dei santi: la vita eterna sarà infatti in continuità con quel *momentum intelligentiae* (X 25), che Agostino e Monica hanno raggiunto³. La visione di Ostia garantisce la possibilità futura d'una medesima, ma stabile e duratura, visione: da qui avviene che la sua conclusione non abbia il sapore d'uno scacco, come i tentativi di estasi milanesi⁴, che erano stati interpretati da Agostino come prove d'una non raggiunta perfezione più che come prove d'una incapacità ontologica per l'uomo storico di raggiungere il divino.

La biografia di Monica raggiunge il suo epilogo nella narrazione delle sue malattia e morte (XI 27-8), avvenute a Ostia prima del 13 novembre del 387.

Grande spazio Agostino dedica alla sua reazione a quel dolore (XII 29-33), e soprattutto alla sua incapacità di trovare sfogo nel pianto, trattenuto com'era dalla convinzione che il pianto fosse sconveniente per un sapiente (XII 31). Fino a quando gli sovvenne un inno ambrosiano (*Deus, creator omnium*), che attribuisce a Dio la cura del dolore umano, attraverso il riposo e la restituzione di occasioni di vita (XII 32), e provoca il pianto liberatore (XII 33).

Il libro si chiude con un affidamento della madre alla misericordia di Dio, perché nessuna vita umana, per quanto santa, è esente da peccato; e alle preghiere dei fratelli in Cristo (il pianto più conveniente è quello di suffragio per i peccati del defunto: XIII 34). Così la biografia di Monica può associare a sé quella dello sposo, meno santo, Patrizio (XIII 37), concludendosi sui toni usuali della *confessio*. La pagina scritta serve a estendere a tanti destinatari l'invito a suffragare l'anima di due cristiani defunti, cari ad Agostino. Che la *confessio* sia foriera di intercessione presso i fratelli è motivo che collega il finale di questo libro con l'inizio del libro X (III 3-IV 6)⁵, secondo l'u-

¹ Cfr. *de ordine* I 32.

² Cfr. B. De Margerie 1981, p. 157*.

³ Cfr. De Margerie 1981, p. 147*. Non possiamo però seguire fino in fondo l'intelligente studio di B. De Margerie, quando conclude che a Ostia Agostino e Monica anticipano la vita eterna nell'unione tra di loro (vita sociale dei santi, p. 156*): la «visione di Ostia» non può essere ridotta a un incontro mistico fra due esseri umani, per quanto santi, ma è soprattutto incontro istantaneo di ciascuno dei due col divino.

⁴ Courcelle 1963, p. 45.

⁵ Per qualcuno (cfr. in particolare E. Williger, *Der Aufbau der Konfessionen Augustins*, «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft» XXVIII 1929) il libro X sarebbe stato

senza di Agostino di connettere i libri tra di loro. L'appello diretto ai lettori fa risaltare il senso ecclesiale dell'opera, che troverà piena evidenza nel libro successivo.

Bibliografia

- C.I. Balmus, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris 1930 (Collection d'Études anciennes) (= Balmus 1930).
- Ch. Boyer, «Augustin (saint)», in *Dictionnaire de Spiritualité* I, Paris 1937, coll. 1101-30 (= Boyer 1937).
- E. Cattaneo, *La religione a Milano nell'età di sant'Ambrogio*, Milano 1974 (Archivio Ambrosiano 25) (= Cattaneo 1974).
- P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950¹, 1968² (= Courcelle 1950¹, 1968²).
- P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963 (= Courcelle 1963).
- J.K. Coyle, *In Praise of Monica: A Note on the Ostia Experience of 'Confessions' IX*, «AugStud» XIII 1982, pp. 87-96 (= Coyle 1982).
- G. Folliet, «La correspondance entre Augustin et Nébridius», in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986)*, Palermo 1987, pp. 191-215 (= Folliet 1987).
- J.-J. Heitz, *Une question ouverte: la mystique de saint Augustin*, «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses» XLV 1965, pp. 315-34 (= Heitz 1965).
- P. Henry, *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'oeuvre de saint Augustin*, Paris 1938 (= Henry 1938).
- S. Kato, «Cor, praecordia, viscera. Bemerkungen zu einigen psychosomatischen Ausdrücken in Augustins Confessiones», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione II*, Roma 1987, pp. 131-54 (= S. Kato 1987).
- T. Kato, «L'extase à deux», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione II*, Roma 1987, pp. 85-93 (= T. Kato 1987).
- G.N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955 (= Knauer 1955).
- G.N. Knauer, *Peregrinatio animae (Zur Frage der Einheit der augustini-*

composto qualche tempo dopo i primi nove. Se ciò fosse vero, è da rilevare che Agostino si è preoccupato di curare con minuziosità i collegamenti.

- schen Konfessionen*), «Hermes» LXXXV 1957, pp. 216-48 (= Knauer 1957).
- A. Mandouze, «“L'extase d'Ostie”. Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels», in *AM* I, pp. 67-84 (= Mandouze 1954).
- A. Mandouze, «Où en est la question de la mystique augustinienne?», in *AM* III, pp. 103-63 (= Mandouze 1955).
- A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968 (= Mandouze 1968).
- A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (303-533), Paris 1982 (= Mandouze 1982).
- B. De Margerie, *Futura vita aeterna sanctorum. Agustín y Mónica en Ostia, eternamente felices*, «Augustinus» XXVI 1981, pp. 141*-76* (= De Margerie 1981).
- H.-I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, trad. it., Milano 1987 (= Marrou 1987).
- Chr. Mohrmann, «Comment saint Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens», in *Études sur le latin des chrétiens* I, Roma 1958 (Storia e Letteratura 65), pp. 383-9 (= Mohrmann 1958).
- M. More O'Ferrall, *Monica, the mother of Augustine. A reconsideration*, «RechAug» X 1975, pp. 23-43 (= More O'Ferrall 1975).
- J. Mourant, *Ostia reexamined: A Study in the Concept of Mystical Experience*, «The International Journal for Philosophy of Religion», I 1970, pp. 34-45 (= Mourant 1970).
- M. Pellegrino, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956, rist. 1972 (Pellegrino 1956).
- J. Pépin, «*Primitiae spiritus*». *Remarques sur une citation paulinienne des «Confessions» de saint Augustin*, «Revue de l'Histoire des Religions» CXL 1951, pp. 155-202 (= Pépin 1951).
- O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969 (= Perler 1969).
- L.F. Pizzolato, «Il *de beata vita* o la possibile felicità nel tempo», in *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio* (1-4 ottobre 1986), Palermo 1987, pp. 31-112 (= Pizzolato 1987).
- L.F. Pizzolato, «L'itinerario spirituale di Agostino a Milano», in *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio* (22-24 aprile 1987), Palermo 1988, pp. 23-41 (= Pizzolato 1988).
- S. Poque, *L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin*, «RechAug» X 1975, pp. 187-215 (= Poque 1975).
- S. Poque, «La prière du catéchumène Augustin en septembre 386 (Conf. IX, 4, 8-11)», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* II, Roma 1987, pp. 79-84 (= Poque 1987).

- V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris 1980 (Théologie historique 55) (= Saxer 1980).
- H.-J. Sieben, *Der Psalter und die Bekehrung des 'voces' und 'affectus'. Zu Augustinus, Conf. IX, 4. 6 und X, 33*, «Theologie und Philosophie» LII 1977, pp. 481-97 (= Sieben 1977).
- P. Siniscalco, «Le tappe di un itinerario interiore ed esterno del IX libro delle *Confessiones* di Agostino», in «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ippona. *Libri VI-IX*, Palermo 1985, pp. 89-110 (= Siniscalco 1985).
- A. Solignac, *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions*, Paris 1962 (BA XIII-XIV) (= Solignac XIII-XIV 1962).
- Ch. Starnes, *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of Confessions I-IX*, Waterloo, Ontario, 1990 (Starnes 1990).
- E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, London 1970 (= TeSelle 1970).
- M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron I-II*, Paris 1958 (= Testard I-II 1958).
- M. Testard, «La "superbia" dans les *Confessions* de saint Augustin», in *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen*, Würzburg 1987, pp. 136-70 (= Testard 1987).
- A. Trapè, *Sant'Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976 (= Trapè 1976).
- V. Zangara, *La visione di Ostia. Storia dell'indagine e della controversia*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» XV 1973, pp. 63-82 (= Zangara 1973).

I 1, 1. *servus tuus*: il motivo del *servus Dei*, tratto dai Salmi, raccorda il finale del libro VIII, dove si era espressa la decisione di abbracciare la vita di perfezione, al libro IX, dove quella scelta sarà di fatto realizzata.

1-2. *filius ancillae tuae*: la stessa citazione, unita alla figura della madre, opera un altro collegamento con la fine del libro VIII, e anticipa il racconto della biografia di Monica (cfr. IX, VIII 17-XIII 37).

2-3. *Dirupisti... laudis*: con gli stessi termini aveva avuto inizio il libro VIII, che era dedicato a narrare le modalità di una «rottura», che qui è ormai data per avvenuta: tant'è vero che, mentre a VIII, I 1 era usata la forma esortativa *sacrificem*, dato che l'obiettivo non era ancora raggiunto, qui si ha un indicativo (futuro), *sacrificabo*: cfr. Knauer 1955, p. 152 sg.

3. *cor... lingua*: è indicata la differenza tra ambito interiore (*cor*) ed esteriore (*lingua*): cfr. VII 15 (*vocibus et cordibus*); E. De La Peza, *El significado de "cor" en San Agustín*, Paris 1962, p. 61 sg. *ossa mea*: anche il corpo esprime la distanza ontologica tra uomo e Dio.

5. *Salus tua ego sum*: sotto l'espressione salmica è da scorgere tutta l'importanza che la dottrina della grazia ha già raggiunto in Agostino: cfr. M. Pellegrino, «*Salus tua ego sum*». (Ps. 34, 3) (Conf. I, 5; IX, 1). *Il problema della salvezza nelle «Confessioni» di Sant'Agostino*, «*Augustinianum*» VII 1967, p. 222 sg.

6-7. *Quid non... mea fuit?*: come esempio di *climax* retorica e logica, lo segnala Pellegrino 1956, p. 195.

8. *misericsors*: il motivo della *miserecordia* (tratto qui da Ps. 102, 8) accompagna tutto il libro: cfr. Siniscalco 1985, pp. 91-3. Su questo tema, cfr. H. Pétré, *Miserecordia. Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme*, «*Revue des Études Latines*» XII 1934, pp. 376-89; per Agostino, con particolare riferimento ai Salmi, cfr. Knauer 1955, pp. 81-3. *dextera... respiciens*: si accostano, con un po' di barocchismo, elementi tattili e visivi: cfr. Pellegrino 1956, p. 207.

10. *totum nolle... volebas*: invocare – come lessicalmente è possibi-

le - le citazioni di *Ev. Matth.* 26, 39, o di *Ev. Marc.* 14, 36, sembra un po' irraguardoso: come se Agostino identificasse sé con Cristo e la sua vita nel peccato con la volontà di Cristo. È preferibile riandare alla definizione sallustiana (*Cat.* 20, 3-4) dell'amicizia come *idem velle, idem nolle* («volere e non volere le stesse cose»), intendendo qui che l'uomo raggiunge la virtù quando adegua il suo *velle* e il suo *nolle* alla volontà di Dio.

11-3. *Sed ubi... sarcinae tuae*: quando scrive queste cose, Agostino ha già composto i tre libri del *de libero arbitrio*. Il «libero arbitrio» della vita passata consisteva nella falsa libertà (cfr. *cornua falsae libertatis*) del peccato; il corretto libero arbitrio sta nel rispetto della posizione creaturale. Si notino la differenza tra durata della «schiavitù» (*tam annoso tempore*) e la subitanità del ritrovamento del libero arbitrio (*in momento*), paradossalmente raggiunto grazie alla sottomissione a Cristo (*subderem cervicem*); la confessione della presenza anche precedente, sia pur nascosta, del libero arbitrio (*de... imo altoque secreto*): cfr. I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982, p. 299 e nota 4.

15. *subito*: Agostino conosce ora la stessa subitanità che fu dei «continenti» di Treviri (VIII, VI 15) e che allora gli pareva irraggiungibile (VIII, VII 18).

19. *luce clarior*: l'espressione iperbolica era proverbiale: cfr., p. es., Cicerone, *Tusc.* I 90; A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim 1962 (rist.), p. 203.

20. *sed non... in se*: lo stesso tema della distanza dai «superbi» è espresso a I, 11 (*quia superbis resistis*), dopo un'analoga *climax*.

20-2. *Iam liber... libidinum*: Agostino elenca i *vincula* da cui ormai si era liberato. Sono quelli che a VI, VI 9 aveva espresso con la serie *honores, lucra, coniugium* (volontà di carriera, di ricchezza e di matrimonio) e che sono gli appetiti dell'anima irascibile e concupiscibile della psicologia platonica (M. Pohlenz, *La Stoa. Storia d'un movimento spirituale* II, trad. it. Firenze 1978, p. 379 nota 190, segnala la frequenza in Agostino dei tre appetiti platonici). Sui primi due, cfr. VIII, I 2; per la liberazione dal terzo cfr. VIII, XII 29-30. La persistenza, nel libro IX, della professione retorica non contrasta con la liberazione qui già proclamata: essa va vista come un ritardo, dovuto a motivi indipendenti dalla volontà di Agostino e sui quali Agostino si intratterrà subito più avanti (cfr. nota a IX, II 2, 1-3). Sul motivo della «liberazione» nel libro IX, cfr. Siniscalco 1985, pp. 93-6. *curis mordacibus*: cfr. VII, V 7; Lucano, II 681; Orazio, *Carm.* I 18, 4 *mordaces... sollicitudines*.

22. *garriebam tibi*: nelle *Confessioni garrire* indica la manifestazione gioiosa di idee, per lo più nuove, fatta ad altri: cfr. V, VI 10; VI, IV 5; VII, XX 26; XII, XXVIII 38.

22-3. *claritati... saluti*: ai tre appetiti mondani succitati si sosti-

tuiscono la gloria, la ricchezza e la salvezza prodotte da Dio. Cfr. I, XX 31.

II 2, 1-3. *Et placuit... loquacitatis*: inizia il racconto del distacco effettivo di Agostino dalla professione retorica, che era già avvenuto nel suo cuore (cfr. IX, I 1; VIII, V 10). Agostino esprime l'intenzione (*placuit*) di staccarsi dalla professione dolcemente (*leniter*), non precipitosamente (*non tumultuose*). *nundinis loquacitatis*: sull'insegnamento come commercio venale cfr. IX, V 13; VIII, VI 13; *Ep.* CXVIII 2, 9; CCLIX 4. D'altra parte, sappiamo che Agostino doveva mantenere la sua famiglia: cfr. *contra Academicos* II 2, 4.

3-5. *non legem... forensia*: c'è una sapiente costruzione contrappositiva, dove l'evidente opposizione di *pacem tuam* a *bella forensia* rende visibile quella, meno evidente, tra *legem tuam* e *insanias mendaces*. Con la citazione di *Ps.* 39, 5 (*insanias mendaces*), utilizzata anche a VII, XII 18 e a VIII, II 4, Agostino caratterizza lo spirito della retorica, da cui si era staccato dopo la lettura dell'*Hortensius*: Testard I 1958, p. 140. Probabilmente quindi si contrappongono le Scritture divine ai testi retorici pagani. In *En. ps.* XXXIX 7-8 si afferma che la professione retorica appronta strumenti di persuasione, non di verità; di conflitto e non di pace.

6. *vindemiales ferias*: le vacanze per la vendemmia si situano nel periodo compreso tra il 23 agosto e il 15 ottobre: cfr. *Codex Theodosianus* II 8, 19. Sull'opportunità di incontri e di riflessione che queste vacanze rappresentavano per gli intellettuali (Minucio Felice, *Octavius* 2, 3; Cipriano, *ad Donatum* 1; Ennodio, *Epistula ad Maximum* 7, 20), cfr. Courcelle 1950¹ (1968²), p. 201 nota 4; Courcelle 1963, p. 121 sg.

9-10. *coram hominibus... effunderetur*: Agostino mantiene riserbo sulla sua intenzione di abbandonare l'insegnamento, ma mette a parte del suo progetto gli amici.

10-3. *quamquam... subdolum*: Agostino esclude che quel riserbo fosse dovuto a timore del giudizio degli uomini, contro il quale era già difeso dal suo percorso ascetico ed era attrezzato dalla Scrittura stessa. In *En. ps.* CXIX 3 sg. Agostino spiega le *sagittae* come le parole di Dio e i *carbones* come l'esempio dei malvagi convertiti. Con l'espressione *canticum graduum* («il canto dei gradini») sono indicati i quindici Salmi compresi tra *Ps.* 119 e *Ps.* 133, forse perché erano cantati durante l'ascesa alla Città santa di Gerusalemme durante le festività ebraiche. Ma agli occhi di Agostino il loro nome poteva suggerire anche un percorso di ascesa spirituale, che era coerente con la mistica neoplatonica: non a caso Agostino sembra insinuare qui una personale lettura di questi Salmi. I *gradus* poi sembrano indicare i vari *status* lungo cui può snodarsi la vita cristiana, fino alla perfezione rappresentata dalla vita contemplativa: tra quei «gradini» a III 6 figu-

ra quello della vita coniugale (di Verecondo): *ad fidem gradus sui, vitae scilicet coniugalis* (l. 40).

3, 15. *Sagittaveras tu*: sul Signore, nuovo Eros, la cui freccia è la carità, cfr. Courcelle 1968², p. 264 sg. Ma più immediato è il rinvio alla citazione di Ps. 119, 3 sg., che era apparsa a II 2, l. 12: le saette difensive sono fornite all'uomo dal Signore, che lo ha prima colpito con le sue saette. Il piuccheperfetto *sagittaveras*, ripreso dall'imperfetto *gestabamus*, indica il processo di penetrazione della parola di Dio dentro Agostino: cfr. S. Kato 1987, p. 154; VIII, I 1 e il tema delle «viscere».

15-6. *caritate... verba... exempla*: in questa triade, P. Blanchard, *Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les "Confessions"*, «RechAug» II 1962, p. 323, vede indicato il triplice influsso, della grazia, della Bibbia, degli esempi, subito da Agostino. *exempla servorum*: sono gli esempi di vita continentale che erano stati proposti ad Agostino nel corso del libro VIII, soprattutto nell'incontro con Simpliciano e con Ponticiano (cfr. VIII, VI 15; XI 27, dove si parla di «greggi di esempi»).

17. *quos de... vivos*: costruito di due membri in *homoioteleuton*: cfr. Pellegrino 1956, p. 180 sg.

19. *accendebant*: nelle *Confessioni* a partire dalla lettura dell'*Hortensius* a III, IV 8, *accendo* indica usualmente la forza di stimolo che proviene da un'occasione esterna. La forza degli esempi aveva già a VIII, VI 15; VIII 19 (cfr. però anche *de beata vita* I, 4; *contra Academicos* II 2, 5) prodotto un «incendio», perché Agostino era drammaticamente consapevole della sua oggettiva superiorità intellettuale di fronte a quei personaggi che gli venivano proposti. La superiorità di convertiti «inferiori», di fronte alla lentezza di Agostino, è forse insinuata anche qui sopra nella contrapposizione tra *nigri* e *lucidi*.

20. *inflammare*: che non sia il rispetto umano (come vuole P. Courcelle, *Les premières "Confessions" de saint Augustin*, «Revue des Études Latines» XXI-XXII 1943-44, p. 171) a trattenere Agostino dall'abbandonare subito la professione è a sufficienza detto da questo verbo: la critica esterna non avrebbe fatto altro che rinfocolare la decisione.

23. *votum et propositum*: i due termini, soprattutto *propositum*, indicano una rottura con la professione precedente e la scelta d'una vita diversa: cfr. Mandouze 1968, p. 203. *iaculantiae simile*: non il rispetto umano, semmai il timore di venire lodato, e quindi il timore dell'«ostentazione», trattiene Agostino dall'abbandonare l'insegnamento prima delle *feriae vindemiales*. La giustificazione che Agostino dà della sua attesa appartiene quindi a una considerazione di ordine prudenziale e si sostanzia di umiltà e di riservatezza.

29. *istuc*: il pronome *iste* è usato ormai anche per la prima persona

come *hic*: cfr. Balmus 1930, pp. 55, 93. *putaretur... animo meo*: Agostino non amava che la sua intimità fosse oggetto di discussione.

30. *blasphemaretur*: anche un atto oggettivamente buono può, se non opportuno, produrre scandalo e risultare nocivo.

4, 31-4. *litterario... recusare*: G. Legewie, «Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins», in *Miscellanea Agostiniana* II, Roma 1931, p. 19 sg., pensa che si trattasse d'una malattia cronica dovuta a una debolezza costituzionale degli organi della voce. Ma si sa che nell'antichità gli spazi scolastici erano generalmente situati all'aperto, separati dall'ambiente esterno da semplici «coltrine» (*vela*: cfr. I, XIII 22), e perciò richiedevano un impiego accentuato dei mezzi vocali da parte del docente. Anche Ambrogio aveva problemi di calo di voce (forse anche per questo la sua lettura privata era fatta in silenzio, contrariamente all'uso dei tempi: VI, III 3). Agostino parlerà di questo suo male (*pulmonis o pectoris dolor*: i dolori al petto erano attribuiti all'affaticamento del *pulmo*) anche altrove (cfr. *contra Academicos* I 1, 3; III 7, 15; *de beata vita* I, 4; *de ordine* I 2, 5; II, 33; *Soliloquia* I 14, 26). L'eccesso (*nimio*) di questo lavoro attesta la coscienza posta da Agostino nell'esercizio della sua professione, che è chiamato *sarcina*, come sarà poi la cura episcopale: cfr. Mandouze 1968, p. 122 nota 1; M. Jourjon, *Sarcina. Un mot cher à l'évêque d'Hippone*, «Recherches de Science Religieuse» XLIII 1955, pp. 258-62; Trapè 1976, pp. 187-94. Si noti infine che il dolore al petto risale a un periodo antecedente la stessa «scena del giardino»: cfr. Courcelle 1968², p. 190.

37. *vacandi et videndi*: secondo Knauer 1955, p. 119 e nota 1, questi verbi, tratti da Ps. 45, 11, implicano un valore escatologico, equivalendo a *quiescere*: cfr. *Serm.* CCCLXII 31; *Civ.* XXII 30. Qui mi pare che essi alludano a quell'anticipazione dell'escatologia rappresentata dall'esercizio della vita contemplativa cristiana, che vuole conseguire la visione di Dio tramite una dedizione totale alla sapienza, nel distacco dai desideri mondani, secondo un'aspettativa che la mistica neoplatonica rinforzava. A VIII, V 10 (cfr. nota a VIII, V 10, 16) erano usati i sinonimi *gratis colere fruique te*.

38. *nostri, Deus meus*: espressione analoga alla più frequente *Domine, tu scis* (su cui cfr. Knauer 1955, pp. 76-9), che Agostino spesso impiega, a mio avviso, quando non può addurre prove esterne delle sue affermazioni (cfr. VIII, XII 28).

39. *non mendax excusatio*: sul rapporto tra ruolo della libera decisione e ruolo della malattia nell'abbandono dell'insegnamento da parte di Agostino, gli studiosi si sono soffermati, credendo di trovare una contraddizione tra questa e altre affermazioni agostiniane dei *Dialogi* di Cassiciacum, dove sembra avere più importanza la malattia che non la motivazione religiosa (*contra Academicos* I 3; *de beata*

vita 1, 4). Ma già nel *de ordine* I 2, 5 si affermava: *Nam cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui iam, ut scis, etiam sine ulla tali necessitate in philosophiam confugere moliebar* («Il dolore di petto mi aveva costretto ad abbandonare la scuola, ma già meditavo, come tu [scil. Zenobio] sai, indipendentemente da una simile necessità, di rifugiarmi nella filosofia»). I suoi amici erano già al corrente della sua intenzione di abbandonare la scuola (cfr. anche II 2). La malattia risulta sempre il movente decisivo esterno e ufficiale, che si poteva addurre senza pericolo per la riservatezza d'una scelta intima e religiosa, che era quella sostanziale e che Agostino e i suoi amici giudicano inopportuno dare in pasto al pubblico (cfr. II 2-3). Il motivo medico era inoltre più adatto a tacitare il risentimento dei genitori (*offensionem hominum*) che avevano affidato i loro figli alla scuola di Agostino. Questo riguardo, e il timore di non deludere i suoi estimatori (anche Mario Vittorino aveva avuto questi stessi scrupoli: cfr. VIII, II 4 e nota a VIII, II 4, 40-4), si aggiungono al più generale e più «cristiano» pudore di essere oggetto di curiosa discussione.

40-1. *propter liberos... liberum*: gioco di parole, accostate dal suono ma con risultanza antitetica: Balmus 1930, p. 295 sg.

43. *viginti dies*: la «scena del giardino» va quindi collocata circa venti giorni prima dell'inizio delle *feriae vindemiales*, e perciò ai primi giorni di agosto del 386.

44-6. *cupiditas... patientia*: a tollerare le inani fatiche della vita pratica (*grave negotium*) è di aiuto o una «passione» più forte (un atteggiamento attivo, anche se disordinato, che le accetta come strumentali rispetto ad altro obiettivo: qui si tratta verosimilmente della *cupiditas ambiendi*: cfr. I 1) o una capacità di «sopportazione» (atteggiamento passivo, che attende la loro fine). Ormai in Agostino si dà il secondo caso, perché esse non rappresentano più un valore, nemmeno strumentale.

47-8. *militia tua*: l'espressione indica la piena sequela di Cristo: cfr. il classico A. von Harnack, *Militia Christi*, Tübingen 1905.

49. *At ego non contendo*: Agostino non intende discutere l'obiezione di chi potrebbe condannare la dilazione delle sue dimissioni scolastiche, cioè di chi condanna, nel nome della testimonianza assoluta, una cauta scelta prudenziale. Ciò non significa che dia ragione ai suoi oppositori: solo dice l'insignificanza che il problema riveste, per lui, di fronte alla totalità del suo peccato, cioè della sua storia di peccato, ormai cancellata dal battesimo.

III 5, 1. *Verecundus*: il *grammaticus* milanese nominato a VIII, VI 13 (cfr. nota a VIII, VI 13, II-2).

3-6. *Nondum... non poterat*: lo stato uxorio è giudicato da Verecondo, come già prima da Agostino (cfr. VI, XIV 24), incompatibile con una vita comune di ricerca della sapienza, e forse con la stessa

appartenenza cristiana, secondo l'ideale più caro ad Alipio (cfr. VI, XII 21 e nota a VIII, XII 30, 48-9).

7. *in re eius*: si tratta del «podere» che Verecondo mise a disposizione di Agostino e della sua *familia* africana, per un ritiro cenobitico, che doveva servire di preparazione al battesimo, oltre che di preludio alla futura vita ascetica di Agostino e dei suoi amici. Sul termine *res* (indicante il podere di Verecondo) Agostino farà un acuto gioco di parole nel *de beata vita* 4, 31: cfr. Pizzolato 1987, p. 76.

8. *in resurrectione*: F. Bolgiani, *Intorno al più antico codice delle «Confessioni» di S. Agostino*, Torino 1954, pp. 29-31, giustifica la lezione *resurrectione*, al posto di *retributione* (HS), che rientrerebbe nei casi del fenomeno di assimilazione progressiva e regressiva del verbo *retribu*o (qui due volte presente), attestati in S.

9-11. *absentibus... emigravit*: Verecondo morì dunque da cristiano quando Agostino, partito ormai da Milano per rientrare in Africa, si trovava a Roma, cioè nell'inverno 387-388.

15. *hortationes et consolationes*: il retore Agostino non dimentica i generi letterari antichi (qui quelli che presiedono agli «inizi» e alle «fini») e li rintraccia nell'atteggiamento di Dio verso l'uomo.

16. *rure... Cassiciaco*: la località dove stava il podere di Verecondo – il nome trova un'assonanza nel successivo *incaseato* (l. 19) – è altrimenti sconosciuta; comunque era nei pressi di *Mediolanum*, che poteva essere raggiunto a piedi. All'identificazione con essa aspirano due località lombarde: Cassago in Brianza e Casciago, nei pressi di Varese: sulla questione cfr. F. Meda, «La controversia sul «rus Cassiciacum»», in *Miscellanea Agostiniana* II, Roma 1931, pp. 49-59; L. Beretta, *S. Agostino e Cassiciaco*, Cassago Brianza 1982, pp. 171-92; L. Beretta, «Rus Cassiciacum: bilancio e aggiornamento della vexata quaestio», in *Agostino e la conversione cristiana*, Palermo 1987, pp. 67-83. Maggiori probabilità ha l'identificazione con Cassago: Perler 1969, pp. 179-96, fa notare che la distanza di questa località da Milano non doveva superare i trentacinque-quaranta chilometri, visto che Alipio la percorse in una mezza giornata di novembre: ciò si addice meglio a Cassago, che dista circa trentacinque chilometri da Milano che non a Casciago, che ne dista cinquantacinque. A favore di Casciago è da ricordare la posizione di A. Manzoni, espressa in una lettera a J.-J. Poujolat (11 luglio 1843): cfr. D. Isella, *Alessandro Manzoni e il «rus Cassiciacum» di S. Agostino*, Casciago 1986.

6, 20. *Nebridius*: africano, allievo di Agostino (cfr. *Conf.* IV, III 6), era assistente scolastico di Verecondo a Milano (cfr. VIII, VI 13).

21-2. *Quamvis... veritatis*: si allude all'appartenenza di Nebridio al manicheismo, che perdura ancora, anche se da tempo egli aveva sollevato acute obiezioni alla concezione manichea di Dio (cfr. VII, II 3). Sulla cristologia manichea, d'impronta docetista, cfr. già V, IX 16

e Sant'Agostino, *Confessioni* II, Milano 1993, p. 220, nota a V, IX 16, 7. Caratteristica di Nebridio è l'appassionata indagine della verità, in nome della quale aveva aderito al manicheismo (VI, X 17).

23. *phantasma*: con questo termine (cfr. *phantasmatis* di V, IX 16), che indica una costruzione immaginaria, priva di riscontri nella realtà, Agostino esprime spesso l'inconsistenza del Dio manicheo, e sottintende un'apologia della carne reale di Cristo. Cfr. IV 9 e nota a IV 9, 49-53.

25-9. *Quem non multo... solvisti*: dopo quello di Verecondo (III 5) < si chiude qui il circolo vitale di Nebridio, che muore presumibilmente nel 390 (cfr. Mandouze 1982, pp. 774-6; Folliet 1987, pp. 191-3). Nebridio, convertito dopo Agostino e Alipio, rientra in Africa, ma, a differenza di Agostino e di altri compagni, presso la propria famiglia, vicino a Cartagine, a condurre una vita di perfezione secondo un modello di castità domestica, che non era sconosciuto al mondo cristiano antico. *tota domus... facta esset*: al proposito W.H.C. Frend, «The family of Augustine: A microcosm of religious change in North Africa», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* I, Roma 1987, p. 142 e nota 37, ha notato la frequente incidenza dell'azione d'un singolo membro sulla conversione della propria famiglia: del resto, così operò anche Monica su Patrizio (IX 22).

30. *Quidquid... sinu*: l'espressione indica che il valore e la collocazione del *sinus Abraham* (cioè di questa condizione ultraterrena) intrigavano Agostino e i suoi amici/discepoli, che su di questo lo interrogavano (cfr. I. 33 *unde me multa interrogabat*); anche l'episodio dell'«estasi di Ostia» partirà da un colloquio su questo argomento (X 23). Più volte Agostino l'affronta nella sua opera, sempre contrastando l'interpretazione materialistica (cfr. *Serm.* XIV 4; *contra Faustum* XXXIII 6). Agostino distingue il *sinus Abraham* dagli «infern» dove Cristo discese (cfr. *Ep.* CLXIV 3, 7-8) e, nel 417, lo identifica con il paradiso del buon ladrone (cfr. *Ep.* CLXXXVII 2, 6-7): indica il luogo della «presenza beatificante di Cristo come Dio», anche se non coincide ancora con la visione beatifica che avverrà solo dopo la resurrezione della carne (cfr. in *Iohannis evangelium tractatus* 49, 9-10): cfr. la nota di Solignac XIV 1962, p. 549 sg., con i testi ivi addotti; E. Lamirande, *L'Eglise céleste selon saint Augustin*, Paris 1963, pp. 200 sg., 210; C. Mayer, «Abraham», in *Augustinus-Lexikon* I 1-2, Basel-Stuttgart 1986, col. 31 sg.

32. *ex liberto*: prima era stato schiavo del peccato. <

34-5. *ponit aurem... bibit*: cfr. IV, v 10. Nel passaggio da vita temporale a vita eterna e da magistero carnale a magistero spirituale si modifica il tipo di conoscenza. La conoscenza di Nebridio ora non avviene più *ex auditu* (da bocca del maestro a orecchio del discepolo), ma per apprensione immediata (da acqua della sapienza a bocca del

discepolo che l'assorbe). L'allusione al cervo anelante alle acque (Ps. 41, 2-3; *Conf.* XIII, XIII 14) sottintende forse un rinvio all'etimo greco del nome Nebridio, «cerbiatto».

38. *nostri sis memor*: commentando la perdita dell'amico della sua adolescenza, Agostino aveva affermato che l'uomo che viene strappato all'uomo, viene a lui conservato presso Dio a sua consolazione (IV, IV 8). Qui spiega quella fiducia col fatto che in Dio, che è l'oggetto contemplato da chi vive nel seno di Abramo, esiste il ricordo di tutti gli uomini e quindi chi vive di Dio ha ricordo anche degli uomini.

38-40. *Sic... Verecundum... coniugalis*: ritornano gli accenni a *hortatio* e a *consolatio* (cfr. III 5). Si tratta di consolare Verecondo che la differenza della posizione sua rispetto a quella di Agostino e degli altri amici convertiti non intacca la loro amicizia; di esortarlo a considerare legittimamente cristiano anche lo stato di vita coniugale, a differenza di quanto egli (cfr. III 5) riteneva: sui *gradus* cfr. II 2 e nota a II 2, 10-3. *eramus, Verecundum*: contro V. Ussani, recensione in «Bollettino di Filologia Classica» XVI 1909-10, pp. 250-2, R. Bastiaensen, «Sur deux passages des *Confessions*», in *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verbeijen*, Würzburg 1987, p. 436, difende lo stacco dopo *eramus*, per motivi stilistici e d'uso agostiniano (*supra*, II. 23-4 *sic sibi erat, nondum imbutus*; VI, VII 11; XII 22). *salva amicitia*: la propensione di Agostino all'amicizia non viene meno nella differenza di situazioni di fede e di vita religiosa: cfr. T. Van Bavel, «The influence of Cicero's ideal of friendship on Augustine», in *Augustiniana Traiectina*, Paris 1987, p. 71.

41-3. *sequeretur, quod... illi tandem*: la punteggiatura deve essere sistemata – secondo Bastiaensen, «Sur deux passages...» cit., p. 437 sg. – in modo da staccare *cum ecce* dalla parte precedente, come proponevano i Maurini, e unirlo come senso a *nam longi*. I *dies illi* non sono quelli dell'indugio di Nebridio, ma quelli che separano la dimissione effettiva di Agostino dall'intenzione di dimettersi. Rispondono a II 2 (l. 6) *paucissimi dies supererant* e all'*intervallum temporis* di II 4 (l. 42).

44. *libertatis otiosae*: così è indicata la vita contemplativa di ricerca di Dio, in contrapposizione alla *saecularium negotiorum servitus* di VIII, VI 13, che indicava la professione retorica. Ha anche il nome di *otium feriatum* (cfr. Ambrogio, *Expositio psalmi CXVIII* 21, 15); o di *dies feriati* a IX, IV 12 (*feriatus* ancora a IX, IV 8).

45-6. *quaesivi... requiram*: l'oggetto della *libertas otiosa* è la ricerca < di Dio che ha per fine la «visione» diretta di lui, secondo quanto il neoplatonismo, e Agostino allora con esso, ritenevano possibile (cfr. VIII, I 2; V 10).

IV 7, 1-2. *actu... cogitatu*: la contrapposizione indica che il libro IX

narra l'effettiva liberazione dalla schiavitù della professione retorica (che era solo auspicata a VIII, v 10 e VI 13).

3. *linguam... cor*: Agostino usa questa seconda contrapposizione (già apparsa a I 1) per esprimere la difficoltà che il corpo trova ad adeguarsi prontamente allo spirito: cfr. *Retractationes* I 2, 2; Mohrmann 1958, p. 383; Chr. Mohrmann, «Saint Augustin écrivain», in *Études sur le latin des chrétiens* II, Roma 1961 (Storia e Letteratura 87), p. 248; Pizzolato 1987, p. 46.

4. *in villam*: il *rus Cassiciacum* (III 5). *cum meis omnibus*: lo accompagnavano la madre Monica, il figlio Adeodato, il fratello Navigio, Alipio (che talvolta tornava a Milano per impegni: cfr. *contra Academicos* I 2, 5; II 4, 4), i discepoli e conterranei Trigezio e Licenzio (figlio di Romaniano), i cugini Lartidiano e Rustico, che figurano come personaggi nelle opere di Cassiciacum (cfr. *de beata vita* I, 6).

5. *litteris... tibi*: la retorica, dopo la conversione, era già stata messa al servizio della filosofia – come in Cicerone –, e del cristianesimo: cfr. Testard I 1958, p. 140 sg.

5-6. *sed adhuc... anhelantibus*: un'analogia annotazione si trova a *Retractationes* I prol., 3 *Sed adhuc saecularium litterarum inflatus consuetudine scripsi* («Ma li ho scritti ancora sotto il gonfiore della consuetudine della letteratura mondana»). Per Testard 1987, p. 159 sg., è il respirare di Agostino al ritmo della scuola filosofica, pur trovandosi egli ormai nella condizione di ritiro (periodo delle *feriae vindemiales*). Forse Agostino allude al ruolo decisivo che, per lui sapiente anche se cristiano, avevano ancora le discipline liberali nella via della salvezza: cfr. R. Holte, *Beatitudo et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris-Worcester (Mass.) 1962, p. 363. Il costrutto *anhelo* + accusativo indica nelle *Confessioni* un emettere qualcosa tramite il respiro, un «ansare»: cfr. VI, VI 9 (*curas anhelaret*); X 17 (*inopiam... anhelantium*). Così anche in Persio, I 14 *grande aliquid quod pulmo animae praelargus anhelet*, dove si mette in ridicolo l'enfasi retorica, con un'espressione ripresa da Agostino in *Doctr.* II 41, 62 *ne inflante scientia de divitiis ab Aegypto sublatis superbe aliquid pulmo tumidus anhelet* («perché non accada che, inorgogliito dalla scienza ricavata dalle ricchezze sottratte agli Egiziani [cioè dalle scienze profane], il polmone gonfio esali qualche sbuffata di superbia»). Ancora in *Doctr.* IV 7, 13, Agostino chiama «*anhelans locus*» il passo di I *Ep. Cor.* II, 16-30, perché la sua complessa articolazione retorica costringe il lettore ad arrivare alla fine col respiro affannoso: *pausatio* è il posare del respiro alla fine del periodo (cfr. Cassiodoro, *Expositio psalmorum* LXI 6; CXXXIX 6), la cui lettura, secondo le regole retoriche antiche, richiedeva un impegnativo uso di risorse vocali. Le opere di Cassiciacum appartengono quindi al periodo che succede alla fase retorica di Agostino, della quale rappresentano gli affannosi strascichi, prima che Agostino se

ne emancipi del tutto per riprendere il cammino ascetico (in tale direzione va anche VIII, XI 25 *sed de proximo stabam et respirabam*).

7-8. *libri... coram te*: sono i cosiddetti *Dialogi* (*libri disputati*) di Cassiciacum, divisi da Agostino in dialoghi con altri (*contra Academicos; de beata vita; de ordine*) e con sé stesso di fronte a Dio (*Soliloquia*). Per una lettura critica dei *Dialogi*, cfr. *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio* (1-4 ottobre 1986), Palermo 1987; J. Doignon, «État des questions relatives aux premiers Dialogues de saint Augustin», in *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg 1989, pp. 47-86.

8-9. *Nebridio... epistulae*: con Nebridio, che, come si sa, era a Milano come assistente di Verecondo, Agostino tenne contatti per via epistolare: cfr. *Ep.* III e IV (le altre a lui indirizzate o da lui scritte sono probabilmente successive: cfr. M. De Gonzague, «Un correspondant de Saint Augustin: Nebridius», in *AM* I, pp. 93-9; Folliet 1987, p. 193 nota 18).

10-1. *ad alia... properanti*: le *Confessioni* sono quindi opera altamente selettiva, dove Agostino non ha scritto tutto della sua vita, ma solo i fatti salienti. Ciò deve essere sempre tenuto presente dagli studiosi, che trovano differenze tra il racconto delle *Confessioni* e quello dei *Dialogi* di Cassiciacum.

12-3. *internis... stimulus*: cfr. VII, VIII 12.

13-5. *quemadmodum... lenieris*: il periodo di Cassiciacum è riepilogo qui come tempo di passaggio da una presunzione razionalistica (i *montes*, come a VIII, II 4, indicano la superbia della grandezza secolare) a un atteggiamento più «religioso» e come tempo di correzione di alcune posizioni, devianti o troppo radicali (*aspera*). Quel periodo, che a lungo era stato posto dalla critica sotto il segno del puro razionalismo, si rivela, per ammissione di Agostino stesso (oltre che alla lettura diretta di quelle opere) un tempo di intensa temperie religiosa.

17-8. *quod primo... nostris*: O. Tescari, nel commento alla sua traduzione delle *Confessioni* (Torino 1956, p. 300 nota b), vede qui un'allusione alla sensibilità classica di Alipio, che mal tollerava l'uso del termine *salvator*, il quale urtava il suo purismo linguistico, non essendo presente nel latino classico (cfr. *Serm.* CCXCIX 6; Mohrmann 1958, p. 387 sg.). Qui però mi pare che il riferimento corra più al nome di «Gesù Cristo» che non al termine *salvator*: Agostino e Alipio, pur «convertiti» al cristianesimo e alla vita di perfezione, pensavano evidentemente ancora, prima del periodo di Cassiciacum, che a «sapienti» quali essi erano fosse consentaneo un linguaggio filosofico (neoplatonico), dove si parlava di Logos e di Figlio del *Nous*. Allora era già presente in Agostino e in Alipio l'idea che Gesù Cristo fosse salvatore in quanto illuminatore e «rivelatore» del Padre: cfr. Pizzo-

lato 1987, p. 111 sg. Il nome di Cristo compare nelle opere di Cassiciacum: cfr. *contra Academicos* III 19, 42; 20, 43; *de beata vita* 4, 34; *de ordine* I 8, 21; 10, 29; 11, 32; II 5, 16; Testard I 1958, p. 174 e nota 4.

19. *gymnasiorum cedros*: mentre nel *contra Academicos* III 4, 9; 16, 35, si parla con favore dei *gymnasia* greci e del loro decoro, qui si assume quell'atteggiamento negativo, che era già di Ambrogio (*de fide* I 13, 84-5): cfr. P. Courcelle, *Gymnases et Philosophie dans la littérature latine*, «Revue de Philologie» LIII 1979, pp. 215-26 (ora in *Opuscula selecta*, Paris 1984, pp. 373-84). I *cedri* (del Libano), che sono identificati coi «superbi» in VIII, II 4; *En. ps.* XXVIII 5 (cfr. Knauer 1955, p. 163 sg.), qui indicano la superbia degli intellettuali (delle scuole filosofiche): lo spunto biblico è avvalorato dall'essere le lettere dell'alfabeto, usate nelle scuole, fatte di legno di cedro: cfr. Ambrogio, *Expositio psalmi CXVIII* 22, 38.

20. *herbas ecclesiasticas*: il periodo di Cassiciacum è importante anche per la familiarizzazione di Agostino e di Alipio con le categorie bibliche, che venivano così a soppiantare quelle filosofiche, prima prevalenti. Il paragrafo successivo dà conto della lettura della Bibbia che vi veniva condotta.

8, 21. *voces dedi*: il mondo antico praticava la lettura personale a voce alta. Ma qui, e nei verbi emozionali successivi, si è voluto vedere un'atmosfera analoga a quella della «scena del giardino», con lo stesso ripudio della teologia dei manichei, la cui presenza svolge qui il ruolo che là (VIII, XI 26) era delle *antiquae amicae*: Poque 1987, p. 81.

21-2. *psalmos David*: già accennata a II 2, la lettura dei Salmi è la prima fatta a Cassiciacum dopo quella di Paolo, intrapresa, ma probabilmente non condotta a termine, a Milano. Per Sieben 1977, p. 484, il ruolo dei Salmi qui esaltato può spiegare l'origine della stessa forma salmica delle *Confessioni* e del più generale linguaggio salmico agostiniano (p. 486). Essi rimpiazzano le letture profane ed esprimono la conversione delle *voces* e degli *affectus*, che avviene proprio nel libro IX e grazie ai Salmi (*ibid.*, p. 485 sg.). La tesi è suggestiva, e non priva di validità, ma sembra che qui Agostino indichi un entusiasmo per il Salmo (IV) non in quanto genere letterario o forma stilistica, bensì in quanto espressione d'un rapporto tra uomini lontani e Dio che li ascolta, tra peccato e misericordia, che egli stava personalmente sperimentando e che voleva che altri gustassero.

22. *turgidum*: qualità della superbia intellettuale (accostata anche a *typhus* [l. 28]; VII, IX 13 *immanissimo typho turgidum*) che qui sottolinea il contrasto con la mediazione del Cristo *humilis* (VII, XVIII 24), illuminatore delle menti.

23. *rudis... catechumenus*: sappiamo che il catecumenato (termine che indica generalmente la posizione del fedele prima del battesimo)

nel IV secolo comprendeva una fase remota (secondo il Concilio di Elvira, can. 42, durava non meno di due anni), tipica dei *rudes* (prima *accedentes* e poi *audientes*), tra i quali s'era gradualmente inserito Agostino a Milano; e una fase finale, comprendente i *competentes* (o *electi*), che ricevevano nel corso della Quaresima una catechesi intensiva da parte del vescovo: cfr. V. Monachino, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*, Romae 1947 (Analecta Gregoriana 41), pp. 29-49; J. Daniélou-R. du Charlat, *La catechesi nei primi secoli*, trad. it. Torino-Leumann 1969, pp. 36-45.

25-6. *muliebri... pietate*: frase a cinque membri con rima perfetta: Balmus 1930, p. 173.

28. *adversus typhum*: la lettura della Bibbia comporta un abbassamento dell'orgoglio intellettuale. Su *typhus* cfr. P. Courcelle, «Le typhus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après Saint Augustin», in *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Dekkers... oblata*, Brugge-den Hage 1975, pp. 245-88 (p. 272 nota 1).

30-1. *manichaeis*: Poque (1987, p. 83 sg.) ha osservato con finezza < come il pensiero di Agostino in questo momento di felice commozione vada ai suoi antichi correligionari e ambisca (*vellem*: l. 33) associarli alla sua felicità; infatti per ventinove volte fa di essi – nella narrazione di questa lettura di Ps. 4 – il soggetto d'un verbo, e quasi la metà del brano è consacrata a essi, tra sdegno e tenerezza, con i verbi dell'irrealtà che «s'accumulano per esprimere questo sogno impossibile». Si può cogliere il senso di nostalgia per una comunità perduta, in un momento in cui essa non è ancora stata sostituita dalla calorosa partecipazione alla vita della comunità cattolica milanese.

32-3. *insani... potuissent*: presso i manichei i Salmi godevano di < stima, ma non senza riserve, perché li credevano inficiati da interpolazioni operate da falsari. Secondo Sieben 1977, pp. 487 sg., 491-5, Agostino qui indicherebbe la funzione terapeutica della recita e del canto dei Salmi. Ma più verosimilmente è indicata la funzione terapeutica del «testo» dei Salmi in quanto tale, che, certo, la recitazione ad alta voce e il canto rendevano più penetrante, ma che restava il primo agente dell'emozione.

33-8. *Vellem ut... orationem meam*: Agostino coglie nella citazione di Ps. 4, 2 una confutazione della dottrina manichea, forse perché il testo biblico insinua il primato dell'azione misericordiosa di Dio e il valore della preghiera di aiuto. Il senso antimanicheo di Ps. 4 risulterà più manifesto nel successivo paragrafo.

40. *quae inter... dixerim*: Agostino evidentemente usava fare una < lettura commentata (anche se estemporanea) del testo biblico, seguendo il metodo della *expositio* (lettura e spiegazione condotte versetto per versetto): cfr. IV 9.

9, 44. *Inhorruì... inferbui*: cfr. XI, IX 11 *Et inhorresco et inhardesco*: in-

horresco, in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum («E io ne resto trepido e infiammato: trepido in quanto a lei dissimile, infiammato in quanto simile»).

45. *Pater*: il termine apre un paragrafo dove compaiono le persone della Trinità cristiana, che Agostino connette al testo di Ps. 4: la Trinità tutta agisce in maniera illuminante e misericordiosa nei confronti dell'uomo. Il suo agire reale è contrapposto, alla fine, ai *phantasmata* dei manichei.

45-6. *per oculos et vocem*: nel mondo antico i sentimenti sono spesso espressi mediante gesti corporei: cfr. la crisi finale della conversione a VIII, VIII 20 e qui (II. 62-3) *insonui multa graviter ac fortiter*.

48-9. *Dilexeram... mendacium*: la lettura di Ps. 4 è applicata da Agostino alla propria vita.

49-53. *Et tu, Domine... ego nesciebam*: secondo la prassi esegetica antica, Agostino armonizza tra loro vari passi biblici: il senso antimanicheo emerge dalla credenza nella venuta del Cristo nella carne (cfr. I. 66 *vera morte carnis*), e nella venuta dello Spirito Santo. Agostino manicheo non accettava la realtà della carne di Cristo né conosceva la dottrina cattolica dello Spirito donato alla Chiesa: a Cassiciacum riconosce la terza persona della Trinità, alla luce dell'inno ambrosiano *Deus creator omnium* (cfr. *de beata vita* 4, 35; *de ordine* II 5, 16).

56. *Quousque*: l'avverbio di tempo richiama il «ritardo» della conversione, tema che percorre le *Confessioni*: cfr. VIII, V 12; XI 26; XII 28; e soprattutto X, XXVII 38. Ved. P. Courcelle, *Le thème du regret: «Tard je t'ai aimée, beauté»* (*Augustin, "Conf.", X, 27, 38*), «Revue des Études Latines» XXXVIII 1960, pp. 264-95, ora in Courcelle 1968², pp. 441-78; G. Bouissou, *Sero te amavi*, «REAug» VII 1961, pp. 247-9).

66. *vera... carnis*: analogo motivo antimanicheo a V, IX 16.

10, 68. *Legebam*: continua la lettura di Ps. 4, che Agostino applica alla propria vita.

69. *irasci mihi*: l'«ira» contro di sé dipende dalla presa di coscienza, già avvenuta (*iam didiceram*) in Agostino, della responsabilità personale nei confronti del peccato, a differenza dei manichei che ritenevano che il peccato dell'uomo fosse prodotto da una natura maligna a lui estranea (*alia natura*): cfr. V, X 18 (cfr. *Sant'Agostino, Confessioni* II, Milano 1993, p. 223, nota a V, X 18, 8); VIII, X 22-4 (cfr. nota a VIII, X 22, 1-2); *contra Fortunatum* 21.

72-3. *iram in... iudicii tui*: si noti la tecnica antica di connettere tra loro parti diverse della Scrittura, sulla base del richiamo d'uno stesso termine (qui *ira* fa collegare Ps. 4, 1 con *Ep. Rom.* 2, 5).

74. *in isto sole*: la divinità somma dei manichei era identificata nella luce, e quindi collocata nel sole: cfr. *de beata vita* 1, 4; *contra*

Faustum XX 1-2; F. Decret, *L'Afrique manichéenne (IV^e-V^e siècles). Étude historique et doctrinale I*, Paris 1978, p. 320.

78-81. *Et dicamus... lux in te*: il gioco di rinvii tra luce e tenebre richiama la dottrina manichea, sulla quale si innesta il motivo platonico dell'«illuminazione», congiunto (attraverso Giovanni e Paolo) all'incarnazione: cfr. G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*, «RechAug» X 1975, p. 84; Pizzolato 1987, pp. 100-3.

81-2. *internum aeternum*: bisticcio (cfr. Balmus 1930, pp. 292-9) < che indica la sfera di verità – presenza di Dio – che vive dentro l'uomo, la quale può essere attinta – secondo *de vera religione* 39, 72 – oltrepassando l'anima, o l'uomo interiore: cfr. F. Körner, *Vom Sein und Sollen des Menschen*, Paris 1963, pp. 17-22. *gustaveram*: verbo e tempo indicano – secondo P. Courcelle, «La première expérience augustinienne de l'extase», in *AM* I, p. 54 – il ricordo delle esperienze delle estasi milanesi. Ma potrebbero, più genericamente, indicare l'approdo alla conversione nella «scena del giardino».

83-4. *cor in oculis*: l'immagine esprime l'affidamento, tipico dei manichei, dell'intelligenza alla constatazione fisica: cfr. *de beata vita* 1, 4 *incidi in homines, quibus lux ista, quae oculis cernitur, inter summe divina colenda videretur* («incappai in uomini ai quali questa luce, che si scorge con gli occhi, sembrava dovesse essere adorata tra le cose supremamente divine»). Agostino chiama i manichei *homines carnales* a III, VI 10. <

85-9. *intus in cubili... agnoscens intus*: Agostino sa distinguere tra esperienze esterne (come quelle descritte nella «scena del giardino» del libro VIII) ed esperienze interne di conversione (queste), e sa riportare all'esame interiore i fatti che succedono fuori di sé (*legens haec foris et agnoscens intus*). Nella seconda fase, qui espressa, ravvisiamo i criteri secondo cui Agostino a Cassiciacum legge il suo percorso: il principio della cosiddetta «teologizzazione» delle esperienze è già interno alla vita stessa di Agostino.

II, 93. *in consequenti versu*: continua qui la lettura commentata di Ps. 4.

94. *id ipsum*: il passo del Salmo esprime, per Agostino, l'essenza di Dio in quanto Essere, eterno e sempre identico a sé stesso (*Conf.* XII, VII 7; *En. ps.* CXXI 5; CXLVI 5): cfr. la nota di Solignac XIV 1962, pp. 550-2. Che essa sia espressione d'ispirazione neoplatonica sostiene J. Swetnam, *A Note on in idipsum in St. Augustine*, «The Modern Schoolman» XXX 1952-53, pp. 328-31. È probabile però che Agostino abbia voluto rintracciare nella Bibbia un equivalente d'un'espressione neoplatonica, come già a VII, X 16 aveva reso biblico il tema dell'Essere in sé, mediante il riferimento a Ex. 3, 14 (*Ego sum qui sum*): cfr. E. Zum Brunn, «L'exégèse augustinienne de "Ego

sum qui sum" et la "métaphysique de l'Exode", in *Dieu et l'être. Exégèses de l'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris 1978, pp. 141-63; Pizzolato 1988, p. 29 sg.

96-7. *Absorta est... requies*: su queste espressioni di Ps. 4 insiste T. Kato 1987, p. 87 per sottolineare l'affinità di questo testo col dialogo di Ostia, che tratta della vita futura (X 23) e che precede la «visione».

99. *singulariter*: per Solignac XIV 1962, p. 92 sg. nota 1, si oppone ad *alia multa* (che rinvia ai *multiplicati* di Ps. 4, 8) ed esprime la sottrazione dell'anima alla molteplicità, come è più chiaramente detto a *En. ps.* IV 10.

101. *surdis mortuis*: sono sempre i manichei, che rifiutavano le Scritture cattoliche, in particolare quelle dell'Antico Testamento. *latrator*: assieme al verbo dello stesso radicale, indica l'atteggiamento di astiosa e infondata opposizione dei manichei contro le verità cattoliche: cfr. IV, XVI 31; VI, III 4.

103-4. *tabescebam*: il verbo è spiegato, a *En. ps.* CXXXVIII 27, come *taedium detinebat me* («il disgusto s'impadroniva di me»): cfr. Solignac XIV 1962, p. 93 nota 2.

12, 107. *Dolore dentium*: questo dolore è ricordato tra gli eventi di Cassiciacum anche a *Soliloquia* I 12, 21 (*his diebus*). Courcelle 1968², p. 45 sg., può giudicare fuori posto nelle *Confessioni* la menzione di questo male, solo perché ritiene che i *Soliloquia* siano stati composti nel gennaio 387, mentre si sa che, secondo *Retractationes* I 4, 1, sono stati scritti parallelamente agli altri *Dialogi* (*inter haec*).

110-1. *Deum salutis omnimodae*: nell'*omnimodae* si può vedere la volontà di Dio di salvare, dopo la volontà, anche il corpo di Agostino: cfr. Starnes 1990, p. 253. Il senso d'una liberazione totale e pervasiva affranca questa richiesta – secondo Siniscalco 1985, p. 94 – dall'aspetto di superstizione che può presentare. È sempre dentro questa prospettiva religiosa che Agostino condanna, a X, XXXV 55, chi «tenta» Dio, chiedendogli «segni e prodigi» (*signa et prodigia*) non in vista di qualche salvezza (*ad aliquam salutem*), ma di qualche curiosità.

113. *Expavi, fateor*: la potenza divina, che si manifesta in azioni inaspettate, suscita un sacro terrore (cfr. VII, XXI 27; X, XL 65). Il «miracolo» non è la categoria a cui Agostino è solito far ricorso: di qui il senso di disagio e di paura di fronte a qualcosa che l'«intellettuale» non può spiegare e a cui non vuole cedere totalmente. Nel *de utilitate credendi* 15, 33-16, 34 (dell'anno 391) compare il rapporto tra miracolo e ragione: i miracoli vi sono visti come fatti che scuotono l'uomo e lo stimolano a mettere in moto il processo della razionalità dentro la fede. La fede peraltro «è tanto più forte quanto meno cerca queste cose» (*de peccatorum meritis* II 32, 52; dell'anno 412). La ri-

cerca del «miracolo» è vista addirittura come una tentazione diabolica nei confronti di Dio: cfr. X, XXXV 55-6; *Ep.* LV 20, 37. Sulla diffidenza di Agostino per i miracoli, cfr. D.P. De Vooght, *Les miracles dans la vie de saint Augustin*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» XI 1939, pp. 5-16, che mette in risalto l'evoluzione intercorsa in Agostino che, verso la fine della vita, scorge il miracolo nel suo ambiente immediato e ne proclama l'opportunità e il valore religioso; Courcelle 1950¹, p. 144 sg.; Courcelle 1968², p. 265 sg.

V 13, 1. Renuntiavi: le dimissioni dalla professione di retore vengono ufficialmente notificate dopo le *feriae vindemiales*, cioè dopo il 15 ottobre 386.

2. *venditorem verborum*: perifrasi allitterante, ben nota (cfr. I, XIII 22), con la quale Agostino convertito indica i maestri di scuola: prende spunto dal fatto che quella del maestro era una libera professione, pagata dagli utenti. Anche se a Milano Agostino era, in quanto retore ufficiale, stipendiato dallo Stato.

3-4. *servire... sufficerem*: sembrano le due motivazioni ufficiali della rinuncia, messe in ordine gerarchico e temporale (cioè nell'ordine in cui s'erano imposte all'attenzione di Agostino).

4-8. *Et insinuavi... fierem*: insieme con la lettera di dimissioni parte la lettera ad Ambrogio, nella quale, come al solito (l'aveva fatto ultimamente con Simpliciano: cfr. VIII, II 3), Agostino espone il percorso della sua vita (*errores*) e la sua situazione presente. Pare che si alluda a una lettera di confessione dei propri peccati e di promessa solenne (*votum*), per attestare la sincerità della sua conversione e la credibilità della sua domanda di battesimo. Si noti che egli scrive al vescovo e che a lui, non a Simpliciano, domanda consiglio sulle letture adatte alla preparazione al battesimo: era il vescovo che seguiva personalmente la preparazione finale dei catecumeni.

8-12. *iussit Esaiam... eloquio*: il consiglio di Ambrogio si può spiegare partendo dalla sua mentalità di pensatore interno alla Scrittura (cfr. P. Brown, *Agostino d'Ippona*, trad. it. Torino 1971, p. 99), o, meglio, dalla sua mentalità che tendeva a «concordare» i due Testamenti. Per Ambrogio, Isaia è il profeta per eccellenza, e quindi terreno privilegiato per interpretare un radicale passaggio di mentalità (quale era avvenuto allora in Agostino): l'Agostino «narrante» del resto ne avverte qui il valore anticipatorio del Vangelo. Non è poi da escludere che proprio in quel tempo Ambrogio stesse riflettendo su Isaia, di cui compose un commento che non ci è pervenuto (cfr. Agostino, *de nuptiis et concupiscentia* I 35, 40; Ambrogio, *Expositio evangelii secundum Lucam* II 56; i frammenti ambrosiani del commento a Isaia sono raccolti in *CCh*, S.L., XIV, pp. 401-8). Secondo Courcelle 1968², p. 215 sg., Ambrogio avrebbe svolto una predicazione su Isaia nei primi mesi del 387. Citazioni di Isaia compaiono infatti in Agostino già col

de libero arbitrio (I 2; II 2), anche se una conoscenza approfondita sarà testimoniata solo al tempo della sua attività pastorale (cfr. A.-M. La Bonnardière, «L'initiation biblique d'Agostin», in *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, p. 44). Agostino riconosce di non essere pronto per la lettura di Isaia. La confessione è preziosa perché indica l'attitudine speculativa dell'Agostino di allora: egli affidava all'esercizio dell'intelletto le vie dell'ascesi e cercava nelle Scritture appoggi per la ricerca filosofica e nutrimento per una parallela vita di preghiera. Isaia dovette apparirgli troppo «profetico» per essere testo filosofico, e troppo concettoso e oscuro per essere testo di preghiera. Donde la preferenza accordata a Paolo (con Virgilio) e ai Salmi.

VI 14, 1-2. *Inde ubi... remeavimus*: non è esatto affermare, come fanno molti (anche Solignac XIV 1962, p. 95 nota 1; Trapè 1976, p. 152), che questo tempo – che è anche quello del ritorno di Agostino e dei suoi a Milano da Cassiciacum – coincide con l'inizio della quaresima (10 marzo 387). Il vescovo rivolgeva all'Epifania l'invito ai catecumeni a iscriversi (*nomen dare*) tra i futuri battezzandi (cfr. Ambrogio, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 76; A. Paredi, «La liturgia di S. Ambrogio», in *Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, p. 94 sg.). La predicazione intensiva ai catecumeni iscritti, diventati cioè *competentes*, cominciava all'inizio della quaresima; ma essi potevano proficuamente seguire già la predicazione ordinaria precedente. È comunque difficile pensare che Agostino abbia rinviato la sua iscrizione all'inizio della quaresima, dal momento che sappiamo quanto Ambrogio tenesse a una rapida iscrizione. È probabile quindi che Agostino sia ritornato a Milano a gennaio: questa data meglio spiega l'accento successivo al «suolo italico ghiacciato». Cfr. Perler 1969, p. 142.

3-4. *humilitate... congrua*: come nel racconto su Vittorino (VIII, II 3), si mette in relazione il sacramento del battesimo con l'umiltà: cfr. T.J. Van Bavel, *De la raison à la foi. La conversion d'Agustin*, «Augustiniana» XXXVI 1986, p. 26. *domitori corporis*: la tensione ascetica di Alipio si manifesta qui nel camminare *nudo pede*: cfr. Courcelle 1968², p. 216 sg.

6. *Adeodatum*: abbiamo, qui di seguito, alcune preziose indicazioni biografiche sul figlio carnale di Agostino, Adeodato, la cui figura nelle *Confessioni* compare solo qui, anche se a IV, II 2 Agostino allude alla sua nascita. Egli ha parte attiva e importante nei *Dialogi* di Cassiciacum e, come è detto qui sotto (l. 13 sgg.), nel *de magistro*. Si chiude qui il cerchio biografico di Adeodato, in prossimità della narrazione del battesimo, nel quale confluiscono, come a termine giusto, i percorsi contorti di tante persone care vicine ad Agostino. Sulla sua figura cfr. Mandouze 1982, pp. 32-4; G. Madec, «Adeodatus», in *Augustinus-Lexikon* I 1-2, Basel-Stuttgart 1986, coll. 87-90.

12. *inspiraveras*: il piuccheperfecto indica che Adeodato era stato allevato già da tempo nella fede cristiana: cfr. Courcelle 1963, p. 67 e nota 4.

13. *munera tua*: il tema del riconoscimento dei «doni» di Dio nelle biografie degli uomini percorrerà tutti i capitoli successivi (cfr. per Monica a VIII 17-8; IX 21).

14. *De magistro*: opera pedagogica di Agostino, composta in Africa, a Tagaste, dopo il rientro dall'Italia, tra il 388 e il 391. Ha la forma di dialogo tra Agostino e Adeodato.

14-6. *Tu scis... conlocutoris mei*: non potendo dare una prova esterna di quanto afferma, Agostino si affida a Dio per avvalorare l'affermazione che il contenuto del *de magistro* rispecchia posizioni reali dei personaggi. Altra cosa è l'autenticità storica del *de magistro* in quanto dialogo, che Agostino non dichiara. Anzi, il linguaggio qui usato (*inseruntur... persona*) sembra insinuare che si tratti d'una costruzione fittizia, condotta a partire da un materiale reale. Pare di ravvisare, al proposito, una differenza rispetto al modo in cui sono introdotti i *Dialogi* di Cassiciacum (IV 7).

18-9. *Cito... vitam eius*: Adeodato morì, in data imprecisata, poco dopo il ritorno in Africa.

22. *et baptizati sumus*: l'avvenimento decisivo del battesimo, < che Agostino ricevette nel sabato santo (24 aprile 387) per mano di Ambrogio (cfr. *Ep.* XXIV 4; XXXVI 14, 32; *contra Iulianum* I 3, 10; Possidio, *Vita Augustini* I 5-6), è presentato con lapidaria discrezione. Cfr. F. Van Der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes* II, Colmar-Paris 1955, p. 116: «Per evocare la cerimonia ha solo una frase, poi passa subito a un altro argomento... C'è forse da vedere qui un effetto della disciplina dell'arcano, che era rigorosa verso l'anno 400, e di cui Ambrogio richiamava l'obbligo ai suoi uditori. Sapendo che le sue *Confessioni* erano destinate a un largo pubblico, che comprendeva anche non cristiani, l'autore ha dovuto allo stesso tempo sorvegliare la sua spontaneità e piegarsi a questa disciplina dell'arcano che Ambrogio gli aveva insegnato». Agostino fu battezzato nel battistero edificato da Ambrogio a fianco della *Basilica Nova* (poi santa Tecla): cfr. A. Paredi, *Dove fu battezzato sant'Agostino*, «RechAug» IV 1966, pp. 11-26; M. Mirabella Roberti, «Contributi della ricerca archeologica all'architettura ambrosiana milanese», in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani* I, Milano 1976, pp. 351-6.

23-4. *Nec satiabar... humani*: i motivi segnalati ci portano al clima della catechesi mistagogica, che il vescovo teneva ai neobattezzati nella settimana successiva alla Pasqua, fino alla domenica *in Albis*. Di come fosse impostata questa catechesi a Milano, sono testimonianze il *de sacramentis* e il *de mysteriis* di Ambrogio.

25. *in hymnis*: allusione agli inni ambrosiani, su cui cfr. VII 15.

26-9. *Voces... cum eis*: Agostino sarà sempre sensibile al fascino della musica (a Milano, dopo il battesimo e forse anche sotto la suggestione degli inni di Ambrogio, comporrà anche un *de musica* in sei libri), e sarà a lungo incerto se vietare al cristiano «i piaceri dell'udito» (*voluptates aurium*): cfr. X, XXXIII 49-50. <

VII 15, 1-3. *Non longe... cordibus*: si dà conto della nascita nella Chiesa milanese della pratica di cantare inni e cantici secondo l'uso orientale o della salmodia antifonata (cfr. II, 11-2 *secundum morem orientalium partium*). *consolationis et exhortationis*: sembrano essere due argomenti o due tipi di canti spirituali, che solennizzano due modalità di intervento dell'agire di Dio nei confronti dell'uomo (come a III 5 *hortationes et consolationes*; XI, II 2 *hortamenta tua... et consolationes*) e che prolungano il senso della catechesi mistagogica, tesa a celebrare l'altezza del disegno di Dio (VI 14). *concinentium*: *concinere* è usato anche a *En. ps.* XLIII 13 per indicare questo tipo di canto; così pure in Giovanni Cassiano, *Institutiones* 8: cfr. L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin* II, Paris 1967, p. 150 sg. <

3-7. *Nimirum annus... servo tuo*: si tratta della cosiddetta lotta per le basiliche, scatenata dalla filoariana imperatrice madre Giustina nella quaresima del 386, al fine di sottrarre una basilica (la basilica Porciana) ai cattolici, per destinarla al culto degli ariani: cfr. Ambrogio, *contra Auxentium* 34; *Epistulae* XX (ora LXXVI Zelzer); Paolino di Milano, *Vita Ambrosii* 13 sg. Contro questo tentativo il popolo milanese, nella stragrande maggioranza cattolico, si strinse attorno al vescovo Ambrogio e occupò fisicamente e in continuità (*excubabat*) la basilica contesa per impedire che i soldati la confiscassero a uso degli ariani. Per una ricostruzione e un giudizio accurati sul fatto, cfr. J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris 1933, pp. 139-81, 511-5; L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, «Augustinianum» XIV 1974, pp. 409-49. <

7-9. *Ibi mea... Nos adhuc...*: l'atteggiamento di Monica divergeva da quello di Agostino, perché questi non era ancora persuaso che per un sapiente fosse necessario accedere alle pratiche religiose e devozionali comuni, e quindi frequentare assiduamente la chiesa. Agostino viveva pur sempre la lotta come un affare civile di rilievo. <

10-3. *Tunc hymni... institutum est*: la capacità poetica di Ambrogio e la sua predilezione per il canto ecclesiale sono ben note: cfr. D. Norberg, *L'hymne ambrosien*, Uppsala 1953; M. Simonetti, *Innologia ambrosiana*, Roma 1956; J. Fontaine, «Prose et poésie: l'interférence des genres et des styles dans la création littéraire d'Ambroise de Milan», in *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani* I, Milano 1976, pp. 124-70. Ma né da questo spunto né dalle altre fonti (cfr. Ambrogio, *contra Auxentium* 34; Paolino di Milano, *Vita Ambrosii* 13) si deve concludere che il 386 segni l'anno di <

«nascita» degli inni ambrosiani (cfr. G. Lazzati, «Gli Inni di S. Ambrogio», in *Sant' Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, pp. 307-20). Si può far giustamente risalire a quella data invece l'usanza di cantare i Salmi secondo lo stile orientale (*secundum morem orientalium partium*): espressione, questa, variamente interpretata. C'è chi – basandosi anche su Isidoro di Siviglia, *Etymologiae* VI 19, 8 – sostiene che Ambrogio abbia sostituito il canto responsoriale del Salmo col canto «antifonato», cioè col canto di versetti alterni fatto da due cori di popolo: cfr., p. es., E. Moneta Caglio, *S. Ambrogio e l'ufficiatura*, «Ambrosius» XVI 1940, p. 120; A. Paredi, «La religione di Sant' Ambrogio e la liturgia della sua chiesa», in *Ambrosiana. Scritti di storia, archeologia e arte pubblicati nel XVI centenario della nascita di Sant' Ambrogio*, Milano 1942, p. 131 sg. Altri invece, con maggiore prudenza critica nei confronti di Isidoro – che sembra fraintendere l'uso di *antiphona*, usato dalla sua fonte, che è Paolino di Milano (*Vita Ambrosii* 13) – e vagliando accuratamente i testi ambrosiani, quelli latini coevi e l'uso orientale (espressamente qui richiamato), vedono qui attestata l'introduzione del canto «responsoriale», cioè dell'alternanza tra solista, che recita i versetti del Salmo, e coro (popolo), che rispondeva con un versetto-ritornello fisso: cfr. H. Leeb, *Die Psalmodie bei Ambrosius*, Wien 1967, pp. 93-8, III sg.; Cattaneo 1974, pp. 47 e 73. A quel tempo peraltro per canto «antifonato» si intendeva quello che vedeva una risposta fissa del popolo (*antiphona*) al solista: usanza, questa, che sarebbe stata introdotta per la prima volta in oriente, ad Antiochia, a opera dei monaci Flaviano e Diodoro, durante la traslazione del corpo di S. Babila, nell'anno 352 o 353: cfr. E. Cattaneo, «Il canto ambrosiano», in *Storia di Milano* IV, Milano 1954, p. 589. La novità di Ambrogio è rappresentata da un primo coinvolgimento diretto del popolo nella salmodia.

13-4. *ex illo... imitantibus*: in occidente l'usanza del canto alternato di tipo responsoriale resisteva, sull'autorità della Chiesa milanese, ancora al tempo in cui Agostino scriveva le *Confessioni*.

16, 15. *per visum*: l'apparizione onirica dei martiri, che indicano il luogo della loro sepoltura, è tema corrente nell'agiografia del IV secolo: cfr. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985, p. 215.

16. *martyrum corpora*: Gervasio e Protasio (che la tradizione vuole figli gemelli di san Vitale e santa Valeria) subirono il martirio forse sotto Diocleziano, se non sotto Decio o Valeriano. I corpi furono trovati da Ambrogio nei pressi della basilica dei santi Nabore e Felice il 17 giugno del 386. Cfr. *de unitate Ecclesiae* 19,50; *Serm.* CCLXXXVI; *Civ.* XXII 8; *Retractationes* I 13, 7; Ambrogio, *Epistulae* XXII (ora LXXVII Zelzer); J. Doignon, *Perspectives ambrosiennes. Saints Gervais et Protas, génies de Milan*, «REAug» II 1956

(= *Mémorial G. Bardy*, 6), pp. 313-34; A. Rimoldi, in *Bibliotheca Sanctorum* IV, Città del Vaticano 1965, pp. 298-302. Agostino potrebbe essersi fatto promotore della trasmissione in Africa del loro culto: una «cappella» (*memoria*) è attestata nella prima metà del V secolo ad *Argentarium in villa Victoriana*, nei pressi di Ippona: cfr. Saxer 1980, p. 242.

17. *in corrupta*: secondo Courcelle 1968², p. 148 e nota 5, Agostino non fu testimone oculare, perché in realtà quelle reliquie erano costituite solo da ossa (anche se *integra*) e sangue, secondo Ambrogio, *Epistulae* XXII (ora LXXVII Zelzer) 2.

18-9. *femineam, sed regiam*: il secondo aggettivo corregge quel che di «debolezza» comporta, per il mondo antico, il primo. *propalata*: è lezione da accogliere (come fa da ultimo L. Verheijen) contro *prolata*, che comporta un forte e inopportuno *hysteron proteron* e che è resa superflua dal successivo *transferrentur*: cfr. A. Isnenghi, *Text-kritisches zu Augustins «Bekenntnissen»*, «Augustiniana» XV 1965, p. 14 sg.

19-20. *transferrentur*: la cerimonia della «traslazione» delle reliquie avvenne il 19 giugno 386. *Ambrosianam basilicam*: è l'attuale basilica di sant'Ambrogio, costruita da Ambrogio e destinata ad accogliere anche le sue spoglie, oltre a quelle del fratello Satiro. Cfr. Cattaneo 1974, p. 134 sg.

20-7. *non solum... aperti sunt*: sui miracoli prodotti dalle reliquie di Gervasio e Protasio, cfr. Ambrogio, *Epistulae* LXXVII (XXII Migne) 17, a Marcellina, che ci dà il nome del cieco guarito, Severo, il quale prima dell'infermità era macellaio; Paolino di Milano, *Vita Ambrosii* 14; Courcelle 1968², p. 265. Agostino ne comincia a parlare solo a partire dal 400: cfr. *Ep.* LXXVIII 3; *Serm.* CCLXXXVI 4 (vi afferma che il cieco guarito era probabilmente ancora vivo e serviva Dio nella basilica); *Civ.* XXII 8.

30. *a persequendi... compressus est*: per Giustina si tratta, evidentemente, di un calcolo politico, non certo d'uno scrupolo religioso.

32. *quae magna... praeterieram*: la dimenticanza di Agostino a proposito di questi fatti miracolosi dice l'atteggiamento di distacco dalle manifestazioni di vita ecclesiastica che egli teneva ancora nella primavera del 386, e anche la scarsa incidenza che essi ebbero nel processo della sua «conversione» (*non currebamus post te*: l. 34). Sicché – contro G. Bardy, *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1946⁶, p. 79 – pare più corretta l'interpretazione del «distacco» dalla religiosità popolare che vi vede Courcelle 1968², p. 151.

34. *flebam*: la dolcezza ispiratagli dagli inni ambrosiani, che egli sentiva cantare allora nella chiesa (cfr. VI 14), gli richiamò alla mente gli inni che il popolo di Milano aveva cantato in occasione della primavera del 386 e delle cerimonie per la traslazione dei martiri.

35. *suspirans... respirans*: sono i due diversi atteggiamenti che <

Agostino assunse nei confronti degli inni della Chiesa milanese, i quali evidentemente ebbero su di lui, al momento della «conversione», un influsso superiore ai fatti miracolosi testé narrati. Prima del battesimo i cantici erano voci di struggente nostalgia (*suspirans*), ora sono canti di riconoscente gioia (*respirans*).

36. *domo faenea*: così Agostino chiama il corpo umano in *En. ps. CII* 22.

VIII 17, 1. *Qui habitare... domo*: in *En. ps. LXVII* 7-8, Agostino spiega l'uso del termine *domus* come *locus sanctus*, cioè come la casa dell'eternità. Ma qui esso indica anche il luogo di un possibile raduno nella fede e nell'amicizia: cfr. Knauer 1955, pp. 63, 134. Come a II 4, c'è un gioco di rinvii tra vita di contemplazione e situazione escatologica.

2. *Evodium*: nativo di Tagaste, prima del battesimo (che aveva ricevuto prima di Agostino) era funzionario imperiale (*agens in rebus*: cfr. VIII, VI 15). È interlocutore di Agostino nel *de animae quantitate* (operetta composta a Roma nel 387-388). Diventerà poi vescovo di Uzalis, in Africa: cfr. *Ep. CLXII* 2; Mandouze 1982, pp. 365-73; A.-M. La Bonnardière, «Evodius et Augustin. Lettres 163 et 164», in *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986, pp. 213-27.

4-5. *Simul eramus... sancto*: Agostino predilige la vita di perfezione condotta in comune, che, dopo Cassiciacum, praticherà a Tagaste e a Ippona, anche dopo la sua elevazione a vescovo e di cui stabilirà le regole che già qui sono anticipate da una volontà espressa (*placito sancto*): cfr. *Regula ad servos* 1; J. McEvoy, 'Anima una et cor unum': *Friendship and Spiritual Unity in Augustine*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» LIII 1986, pp. 40-92. Anche Evodio sarà infatti un vescovo-monaco (ved. *Ep. CLVIII-CLXIV*; CLXIX e il loro formulario): cfr. Mandouze 1968, p. 203 e nota 4.

6-7. *remeabamus in Africam*: la *familia* di Agostino decide di far ritorno nella sua terra, abbandonando Milano, probabilmente alla fine dell'estate del 387, anche per evitare il sopraggiungere dell'usurpatore Massimo, che entrerà a Milano l'8 settembre 387 (cfr. Perler 1969, p. 145), e per poter rientrare prima della chiusura invernale della navigazione (si sa che i mari restavano «chiusi» dall'11 novembre al 10 marzo: cfr. Vegezio, *de re militari* IV 39; Perler 1969, p. 146). *Ostia Tiberina*: il viaggio poté durare una ventina di giorni. Non sappiamo se la comitiva sia passata per Roma prima di raggiungere Ostia. Ma essa, avendo la flotta di Massimo bloccato il porto di Roma (cfr. Perler 1969, p. 146), dovette fermarsi per un po' di tempo a Ostia, in attesa di imbarcarsi per l'Africa; il protrarsi dell'attesa la consiglierà di stabilirsi per l'inverno a Roma.

7-8. *defuncta est*: Monica muore nell'autunno del 387.

10. *Sed non praeteribo*: i dati esterni non sono narrati da Agostino

nella loro completezza, ma la vicenda di Monica non può essere tralasciata, perché si inserisce esemplarmente nel clima della *confessio*: tramite Monica Agostino ebbe doppiamente la vita e in lei si rivelarono esemplarmente i doni che il Signore fa alla vita dell'uomo. Comincia qui una breve, ma perfetta, biografia cristiana. Per una rassegna dei dati biografici su Monica, cfr. Mandouze 1982, pp. 758-62; More O'Ferrall 1975, pp. 23-43.

13-7. *Neque enim... ecclesiae tuae*: non solo la nascita, ma anche l'educazione di Monica, sono opera dell'intervento di Dio. La lode del *genus* è ridotta rispetto alle biografie classiche: pur sottolineando la fede cristiana della famiglia di Monica e l'organico inserimento nella Chiesa, Agostino afferma l'importanza maggiore dell'opera del Maestro interiore, che, prima di essere teorizzato in un'opera specifica di Agostino – il *de magistro* (anno 388-391), ricordata anche in questo libro (VI 14) –, è frutto di osservazione tratta dall'esperienza. Il tema e l'espressione (*magistro intimo*) compaiono – sempre a proposito di Monica – a IX 21.

17-8. *Nec tantam... famulae*: la maggiore importanza dell'intervento educativo di Cristo rispetto a quello del *genus* è attestata dall'incidenza maggiore che su Monica ebbe la nutrice rispetto ai genitori stessi.

19-20. *sicut dorso... solent*: probabilmente Agostino si rivolge a un pubblico africano, ricordando un'usanza che fino alla nostra epoca praticano le donne dei Beduini: cfr. L. Bertrand, *St. Augustin*, Paris 1913, p. 30.

21-2. *in domo christiana*: l'espressione non è semplice ripetizione della precedente *domo fideli*, perché qui sottolinea il singolare atteggiamento di rispetto verso il «servo» onesto, che vige in una casa cristiana.

23-5. *in eis cohercendis... prudentia*: le due componenti della disciplina sono la riprensione – che viene anche chiamata *corruptio* – e la persuasione, o *moralitas*, la cui caratteristica è piuttosto la dolcezza, *suavitas* (cfr., p. es., Ambrogio, *de bono mortis* 20).

28. *et addens*: il divieto, per assumere valore educativo e risanante, deve essere motivato. La stessa citazione di *Ep. Tit.* 2, 8 dice che l'educazione alla sobrietà si costruisce tramite l'esemplarità del comportamento dell'educatore e la sua capacità di motivare il divieto.

31-2. *ratione... imperandi*: compaiono due poli del discorso teologico di Agostino, la *ratio* e l'*auctoritas* (cfr. K.H. Lütcke, «*Auctoritas*» bei Augustin, Stuttgart 1968), che egli scopre soggiacenti a tutti i gesti dell'uomo: qui la *ratio* sviluppa il senso del precedente *docere*, mentre l'*auctoritas* quello del *cohercere*.

34. *nec liberet... deceret*: l'ideale della morale, e quindi dell'educazione, è la congiunzione di dovere e piacere, dove la certezza intel-

lettuale incontra, nel «cuore», l'amabilità del volere. L'abitudine è uno strumento per raggiungere quell'obiettivo.

18, 37. *cupa*: grande recipiente di legno, che conteneva il vino nelle *cellae vinariae*: cfr. *Quaestiones in Heptateuchum* II 109; Solignac XIV 1962, p. 105.

38-9. *lagunculam*: recipiente fittile in cui si travasava il vino dalla *cupa*; cfr. Solignac XIV 1962, p. 105.

45. *consuetudinem*: grande peso ha l'abitudine, come abbiamo visto nel libro VIII (V 10-1), quando Agostino ricerca la causa del peccato (vizio) dell'uomo; anche se l'abitudine può essere prodotta da ripetizione di azioni peccaminose, magari lievi (*modica*). La liberazione da una *consuetudo* peccaminosa comporta una «conversione» anche dentro la vita di Monica: cfr. More O'Ferrall 1975, p. 29.

46. *inbianter hauriret*: «climax» ascendente rispetto al precedente *primoribus labris* (l. 39).

52-5. *Nonne... praecidisti?*: l'azione provvidenziale divina non si esplica normalmente in forma diretta, ma agisce attraverso cause umane, magari esse stesse peccaminose (cfr. I, XVIII 29 e *Sant'Agostino, Confessioni* I, Milano 1992, p. 164, nota a I, XVIII 29, 32-4). Sulla presenza divina (*praesens*), immanente ma segreta, cfr. Courcelle 1968², p. 396 sg.

58. *meribibulam*: *hapax legomenon*; il latino conosce la forma *merobibus*: cfr. Plauto, *Curc.* 77. Il vizio di Monica *meribibula* sarà ripreso, con intenzione diffamatoria, da Giuliano di Eclano nella sua polemica contro Agostino: cfr. *contra Iulianum opus imperfectum* I 68.

61-2. *Nec tu quod... retribuisti eis*: la retribuzione ripaga la volontà, che è la sola facoltà in potere del soggetto, e non il risultato, che non è nelle mani dell'uomo. Ne risulta evidente il primato della *voluntas* nell'etica di Agostino.

65-8. *At tu... sanasti alteram*: l'intervento «medicinale», correttivo, passa normalmente attraverso un dolore, prodotto dal disordine: dolore che può essere esso stesso frutto d'una malvagia intenzione nell'uomo che l'infligge. Gli errori umani sono riscattati dall'azione di Dio, chiamato qui opportunamente «reggitore» e «ordinatore» perché se ne sottolinea non tanto l'azione creativa, ma quella conservativa o provvidente. Cfr. I, X 16 *Domine Deus meus... peccatorum autem tantum ordinator; de ordine* I 6, 15-6; *de Genesi ad litteram* III 14; *Civ.* XI 17.

IX 19, 2-3. *plenis... nubilis*: cfr. Virgilio, *Aen.* VII 53. *viro*: alla vicenda di Monica s'intreccia quella di Patrizio (il nome compare qui sotto per la prima volta), suo sposo, che trova anch'essa compimento in questo libro (XIII 37). Per una ricostruzione della figura, cfr. Man-

douze 1982, pp. 833-4. *veluti domino*: la donna sposata è subordinata all'uomo (cfr. *Serm.* CCCXXXII 4), ma solo all'interno del diritto matrimoniale, mentre gli è uguale in tutto il resto: cfr. L. Verheijen, *Éléments d'un commentaire de la règle de saint Augustin*, «Augustiniana» XXIX 1979, p. 56 sg.

4. *loquens... moribus suis*: è espressa, con estrema concisione, un'evangelizzazione operata attraverso la nuda testimonianza di vita, per rispetto dell'incapacità del marito di accogliere il messaggio cristiano nel suo dato kerigmatico.

7-8. *Expectabat... castificaretur*: l'attesa paziente della conversione del peccatore – attribuita più a Dio che all'uomo – è da Paolo e dal cristianesimo antico espressa con il termine greco di *μακροθυμία* e latino di *patientia/longanimitas*: cfr. *Ep. Rom.* 2, 4; *ad Diogn.* 8, 7; 9, 2.

14. *plagarum vestigia*: la legge era indulgente con gli abusi del marito nei confronti della moglie.

17. *tabulas... matrimoniales*: contenevano probabilmente il contratto matrimoniale, che comprendeva formule sui fini e sui doveri matrimoniali. Tra i fini indicati Agostino ricorda, come primo, la procreazione dei figli (*Serm.* IX 18; XXXVII 7; LI 22; CCLXXXVIII 9; *En. ps.* LXXXI 21; *Civ.* XIV 18); essi insistevano in particolare anche sui doveri di sottomissione della sposa (*Serm.* XXXVII 7; CCCXXXII 4). Cfr. in proposito la nota di Solignac XIV 1962, p. 552.

22-3. *Patricius*: per la prima volta è indicato il nome del padre, che ricorrerà ancora a XIII 37.

20, 28-38. *Socrum... vixerunt*: tutto il passo è una preziosa testimonianza dei rapporti che si stabilivano all'interno di una famiglia antica: da rilevare il ruolo importante della madre dello sposo, che resta *domina* effettiva della casa – anche se l'autorità ufficiale e la facoltà di punire spetta all'uomo – e alla quale sembra attribuito il compito di controllare il comportamento della sposa, magari tramite le delazioni delle ancelle.

21, 41-2. *inter dissidentes... pacificam*: Monica interpreta esemplarmente il precetto che secondo Agostino il cristiano dovrebbe praticare per sanare le discordie intercorse tra persone vicine: *Qui discordabant inter se, concordent per te* («Quelli che erano in discordia tra loro, trovino concordia per mezzo tuo»): *Serm.* XLIX 6.

51. *homini humano*: ad Agostino sembra stare a cuore un discorso di etica naturale o «laica».

54. *magistro intimo*: il vero maestro sta dentro l'uomo e s'identifica con Dio, secondo il dettato del *de magistro* (cfr. VI 14; VIII 17).

22, 56. *lucratus est tibi*: Monica riuscì a convertire il marito alla fede

cristiana. L'accesso di Patrizio al catecumenato è da collocare – stando a II, III 6 – nel 369-370: cfr. Courcelle 1963, p. 611 nota 1. Patrizio era morto da più di due anni quando Agostino ne aveva 19 (cfr. III, IV 7): morì quindi nel 373.

57. *serva servorum*: la funzione ministrante di Monica appare in tutta la sua evidenza nei *Dialogi* di Cassiciacum, che descrivono, specie nelle parti di «cornice», la vita di Agostino e della sua *familia* nel ritiro di Cassiciacum. Essa proseguì anche dopo il battesimo, a Milano e a Ostia, fino alla sua morte, come è detto qui più avanti.

59-60. *sentiebat... testibus*: la verità del messaggio cristiano si manifestava in Monica per via dell'efficacia testimoniale delle sue azioni comuni.

60-3. *Fuerat enim... filios*: i doveri «di stato», qui espletati da Monica, sono quelli che 1 *Ep. Tim.* 5 assegna alla vedova cristiana. Questo elenco è riprodotto in forma ritmica da Starnes 1990, p. 258. *filios*: Monica aveva avuto almeno una figlia (cfr. *Ep.* CCXI 4; Possidio, *Vita Augustini* 26, 2) e due figli (Agostino e Navigio). *parturiens*: analoga espressione a I, XI 17.

65-6. *iam consociati*: oltre a indicare l'unione raggiunta con Dio tramite il battesimo, si esprime la vita comune di questo gruppo di amici, dediti alla vita di perfezione (*servis tuis*).

X 23, 2. *ignorantibus nobis*: se non è un'osservazione banale, indica che la morte di Monica sopraggiunse inattesa, come del resto si ricava da XII 33 (*subito destitutus*).

3. *occultis tuis modis*: espressione cara ad Agostino per indicare l'azione misteriosa, ma reale, di Dio nella vita dell'uomo: cfr. V, VI 10; VI, XII 22.

4. *fenestram*: si ricordi il famoso dipinto della scena di Ostia di A. Scheffer (al Louvre, Paris), per quanto inesatto nell'ambientazione, perché la finestra in realtà dava sul giardino, non sul mare: cfr. Pellegrino 1956, p. 127. Su altre raffigurazioni (miniature), cfr. Courcelle 1968², p. 507 sg. *hortus*: come a proposito di VIII, VI 15 e soprattutto di VIII, VIII 19, L.C. Ferrari, *The Barren Field in Augustine's Confessions*, «AugStud» VIII 1977, p. 68, ritiene che il giardino sia per Agostino «un importante ingrediente nel riferire una profonda esperienza religiosa».

6. *longi itineris*: quello che da Milano li portò a Ostia.

7. *navigationi*: il viaggio verso l'Africa che li attendeva.

9-10. *apud praesentem... tu es*: non si tratta di un puro sforzo di riflessione naturale; Agostino e Monica si situano davanti alla verità profetica. «La passività dello spirito sotto la verità divina si discerne esteriormente – secondo Solignac XIII 1962, p. 193 – nella cura costante di Agostino di far ricorso ai dati scritturistici: la rivelazione esteriore veniva così a sanzionare l'illuminazione interiore».

10-3. *qualis futura... apud te*: l'episodio della «visione di Ostia» ha inizio da un colloquio sulla vita eterna futura, intrapreso a partire dalla parola e dalla natura di Dio: non si tratta quindi d'un discorso meramente filosofico, ma più propriamente teologico. Courcelle 1968², p. 132, pensa che il tema del discorso dipenda dall'aver Monica inteso il *de Isaac* e il *de bono mortis* di Ambrogio nel 386: ma a me pare di aver mostrato che queste opere, sicuramente successive all'*Expositio psalmorum* CXVIII, sono da collocare nell'anno 396 (cfr. *Sant'Ambrogio, Commento al Salmo CXVIII* I, Milano-Roma 1987, pp. 12-5). Sul fatto che il dialogo sulla futura vita eterna dei santi sia l'elemento conduttore dell'episodio della «visione di Ostia» ha insistito persuasivamente De Margerie 1981, pp. 141*-76*, che non a caso lo spiega collegandolo alla vicinanza della narrazione della morte di Monica (p. 157*); egli mostra come il problema – che differenzia notevolmente questo episodio dalle tematiche plotiniane – ricorra in altre opere di Agostino, da Cassiciacum (*de ordine* I 32) a *Civ.* XXII 30, 3, e nell'*Ep.* XCV (anno 408), perfino con la stessa espressione *futura vita aeterna sanctorum* (*Ep.* XCV 2) (p. 166* sg.). K. Kienzler, *Der Aufbau der "Confessiones" des Augustinus im Spiegel der Bibelzitate*, «RechAug» XXIV 1989, pp. 158 sg., ha notato che le citazioni bibliche dell'esperienza di Ostia indicano il compimento della ricerca e la pienezza escatologica; in particolare poi le ultime due – *Ev. Matth.* 25, 21 e *1 Ep. Cor.* 15, 51 – già anticipano la temperie della conclusione delle *Confessioni*. *inhiabamus*: rende l'idea d'una iniziativa, di Agostino e della madre, più attiva che non quella dell'esperienza milanese, indicata con una forma passiva, *admonitus* (VII, XX 26): cfr. Mandouze 1968, p. 690. *ore cordis... fontis tui*: l'espressione riecheggia la condizione di Nebridio dopo la morte (*ponit... spiritale os ad fontem tuum et bibit, quantum potest, sapientiam pro auiditate sua sine fine felix*: III 6). L'accostamento, proposto da De Margerie 1981, p. 161*, rinforza l'opinione che l'episodio di Ostia sia da vedere come ricerca e conseguimento delle condizioni della vita futura dei santi dopo la morte e prima della resurrezione del corpo. Mi pare che qui Agostino indichi un'indagine condotta sulla parola di Dio a proposito della vita eterna e che quindi la «visione di Ostia» cominci con un breve esame ermeneutico dei testi sacri (*fons tuus* indica spesso la Sacra Scrittura nelle *Confessioni*: cfr. XII, X 10; XXVII 37; XXX 41; XIII, XXI 31). Troppo peregrino sembra l'accostamento – stabilito da C. Bennett, *The Conversion of Vergil: The Aeneid in Augustine's Confessions*, «REAug» XXXIV 1988, p. 65 – di Agostino e Monica a Enea e Anchise (Virgilio, *Aen.* VI 679 sgg., 703 sgg.), sulla base di accenni – ma quanto diversi! – all'acqua bevuta e alla vita futura.

24, 18. *erigentes nos*: indica un movimento «ec-statico», cioè di superamento di sé, più che «en-statico», di rientro in sé, quale fu quello

dell'esperienza milanese di VII, X 16: cfr. Mandouze 1968, p. 690. Su un influsso plotiniano di *Enn.* V 5, 8, 13, cfr. Courcelle 1968², p. 166 nota 2.

19-27. *perambulavimus gradatim... erit semper*: il procedimento si < avvale della tecnica neoplatonica di ascesa graduale (*gradatim*: anche a VII, XVII 23), o di ritorno (cfr. *Civ.* VIII 6; Plotino, *Enn.* I 6; V 1, 4, 1-5 e il *de regressu animae* di Porfirio), dagli enti più bassi (i *corporalia*) al cielo. Courcelle 1968², pp. 222-4, parla d'una neoplatonica «dialettica dei gradi», che però, in quanto sistema definito, non esiste in Plotino: cfr. Pépin 1951, p. 160. La necessità dello scavalcamen- to graduale del sensibile (secondo la prescrizione plotiniana, *omne corpus fugiendum*, presente esplicitamente in *Soliloquia* I 14, 24, sulla quale cfr. J.J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius's "Praeparatio Evangelica" and Augustine's Dialogues of Cassiciacum*, «RechAug» VI 1969, pp. 128-30) era particolarmente avvertita da Agostino nel periodo di Cassiciacum (cfr. *Ep.* III 4; *Soliloquia* I 13, 23, dove essa è frutto d'un esercizio ascetico progressivo) e sog- giace anche al progetto di stesura dei *libri disciplinarum*, a Milano, i quali dovevano servire a portare gradualmente dai *corporalia* agli *in- corporalia* (cfr. *Retractationes* I 5, 6; *de magistro* 21; 71-6; U. Pizzani, «L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* I, Roma 1987, pp. 332-47; G. Madec, «Ascensio, ascensus», in *Augustinus-Lexikon* I 3, Basel 1988, col. 468). Dopo questo movimento di su- peramento di sé, «ec-statico», si passa a un'ascesa interiore dentro lo spirito umano (*interius... in mentes nostras*), o «en-statica», per appro- dare poi (di nuovo «ec-stasi») alla *regio ubertatis*, cioè alla sede stessa di Dio, dove si trova l'essenza dell'Essere, al di là degli enti che rice- vono l'essere per partecipazione e che sono sottomessi alle regole del tempo e della caducità. Mandouze 1968, pp. 690-3, ha giustamente notato l'interferenza continua tra vocabolario ecstatico ed enstatico. La *regio ubertatis* si oppone alla *regio egestatis* o *dissimilitudinis*, su cui cfr. I, XVI 26; XVIII 28; VIII, IV 9 (e nota a VIII, IV 9, 2-3).

19. *in id ipsum*: cfr. IV 11.

22. *mirando opera*: stesso senso di ammirazione è in Plotino, *Enn.* V 1, 4, 1-2: cfr. Courcelle 1968², p. 223 *in mentes nostras*: secondo < Courcelle 1968², p. 223 nota 7, c'è qui influsso di Plotino, *Enn.* V 1, 4, 5-7, i cui *νοητά* Agostino rende con il termine *mentes nostras*, per escludere una divinizzazione degli «intellegibili». Cfr. anche Man- douze 1954, p. 72 nota 1.

23. *transcendimus*: è l'ἀναβαίνειν di Plotino, *Enn.* V 1, 4, 5.

24-5. *ubi pascis... sapientia est*: l'espressione è biblica, ma l'idea è < anche plotiniana (*Enn.* V 1, 4, 6-10): cfr. Henry 1938, p. 39 *pascis Israel*: la letteratura onomastica interpreta «Israel» come *videns Deum*, che *erit in fine praemium sanctorum tuorum* («che sarà alla fine

il premio dei tuoi santi»: *Civ.* XVI 39): cfr. Knauer 1957, p. 232 nota 5. Si ribadisce quindi il collegamento tra «visione» mistica e condizione escatologica. *ibi vita sapientia est*: si discute se il soggetto sia *sapientia* o *vita*: Solignac XIV 1962, p. 117 nota 2, dimostra che esso è da ravvisare in *vita*, e così è normalmente inteso; J.H. Taylor, *Augustine*, 'Conf.', IX, 10, 24, «American Journal of Philology» LXXIX 1958, pp. 68-70, preferisce intendere come soggetto *sapientia*, come se la sapienza di Dio (il Verbo) contenesse in sé tutti i modelli di vita creata e come se tutte le cose vivessero nella sapienza di Dio.

27-9. *Quin potius... aeternum*: cfr. Platone, *Tim.* 37c-38b. Ma si dà qui un parallelismo più esteso e letterale con Plotino (*Enn.* V 1, 4, 21-4: cfr. Henry 1938, p. 23 sg.), anche se il senso sembra diverso, perché Agostino qui contrappone il divenire delle cose (*fieri*) all'essere di Dio (*esse*), mentre in Plotino il *Noûs* assorbe gli altri esseri: cfr. Mandouze 1954, p. 73 nota 2. Cfr. Agostino, *En. ps.* CI, II 10.

30-2. *attingimus... finitur*: questa «estasi», che non pare svolgersi nel silenzio ma grazie al linguaggio (*cogitando et loquendo... dum loquimur*), «tocca» il suo obiettivo (Solignac XIII 1962, p. 194, suggerisce, con cautela, un possibile accostamento all'*ἐπαφή* o alla *θίξις* di Plotino, *Enn.* V 3, 10, 41-2), a differenza dei vani tentativi milanesi (VII, X 16; XVII 23): l'obiettivo continua a essere la *sapientia* (che l'*eam* a essa si riferisca, è reso chiaro da X 25 *attingimus aeternam sapientiam*), come era stato indicato a *Soliloquia* I 13, 22 *Nunc illud quaerimus, qualis sis amator sapientiae, quam castissimo conspectu atque amplexu, nullo interposito velamento quasi nudam videre ac tenere desideras, qualem se illa non sinit, nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis* («Ora questo è l'oggetto della nostra ricerca: quale grado tu abbia raggiunto nel tuo amore della sapienza. Tu desideri vederla e possederla con sguardo e abbraccio castissimi, senza la frapposizione di alcun velame, per così dire nuda, quale essa non si concede se non a pochissimi e sceltissimi suoi amanti»). La «sapienza di Dio» peraltro è, fin dal tempo di Cassiciacum, detta *Dei filius* («Figlio di Dio»), secondo I *Ep. Cor.* 1, 24, e quindi identificata con Cristo (*de beata vita* 4, 34: cfr. Pizzolato 1987, p. 95 sg.), sicché è indebito contrapporre, in questo periodo, la ricerca della «sapienza» alla ricerca di «Cristo», quasi che la ricerca della sapienza nella «visione di Ostia» tolga carattere specificamente «cristiano» a questa esperienza. Il conseguimento di essa qui avviene però solo per un istante o parzialmente (cfr. Mandouze 1954, p. 73) (*modice*). Sull'eccezionalità e sull'istantaneità d'un simile conseguimento si era soffermato anche Apuleio, *Soc.* 3, che sarà richiamato da Agostino in *Civ.* IX 16, 1, anche se lì gli premeva un altro argomento. Ma subito l'attinzione immediata dell'Essere cede il posto all'attinzione usuale tramite il linguaggio, espressione di un procedimento razionale, che sposta l'attenzione dal Dio raggiunto all'uomo che ragiona su quel conseguimento.

30. *modice*: nelle *Confessioni* l'aggettivo *modicus* indica sempre quantità, non temporalità (cfr. IX, VIII 18; X, XXIII 33; XXXIII 50): si tratterebbe quindi di un conseguimento «parziale» della *sapientia* più che d'un conseguimento «momentaneo». *toto ictu cordis*: secondo Courcelle 1968², p. 166 nota 4, l'espressione dipende da Plotino, *Enn.* VI 7, 31, 8. *Ictus* secondo Courcelle 1968², p. 223 nota 9, e Pépin 1951, p. 161, non è uno «slancio» del soggetto (come nella traduzione di P. De Labriolle e in Cavallera), ma uno «choc totale», che appartiene più alla mistica «passiva» che «attiva». Va notato peraltro che, all'interno delle *Confessioni*, è usato nel senso di «istantaneità», tipico d'uno sguardo rapidamente gettato: cfr. VII, I 1 (due volte, di cui una in unione con *oculi*); VII, XVII 23 (in unione con *aspectus*, termine sinonimo di *oculus*: cfr. I, VII 11; V, VIII 14; VI, VIII 13; VII, I 1; IX, VIII 18); in tale senso del resto esso compare nel testo della *Vulgata* di I *Ep. Cor.* 15, 52 (*in momento, in ictu oculi*), che Girolamo interpreta come *in motu oculi* («in un colpo d'occhio»): *Ep.* CXIX 5. Una spiegazione più diffusa è data da Agostino in *Serm.* CCCLXII 20 *Quid est ictus oculi? Non quo palpebris claudimus oculum vel aperimus: sed ictum dicit oculi emissionem radiorum ad aliquid cernendum* («Che significa *ictus oculi*? Non è l'atto con cui mediante le palpebre chiudiamo o apriamo l'occhio; *ictus oculi* è detto il gettare lo sguardo per scorgere qualcosa»): cfr. M. Bambeck, *Etymologische Miscellen*, «Romanische Forschungen» LXXXV 1963, pp. 365-9. Sembra quindi che il termine designi un atto che ha le caratteristiche dell'«istantaneità» (cfr. al proposito *Serm.* CCLXXVII 10) e dell'«attività», come un gettare un'occhiata col cuore. Il confronto con VII, XVII 23, spesso invocato per via d'una medesima situazione di «estasi», lascia vedere anche una differenza, perché là si dice *in ictu trepidantis aspectus*, cioè si insinua una «visione» incerta («tremolante»); qui invece si parla di *ictus cordis*, cioè d'una percezione istantanea avuta tramite lo spirito, che gode d'una visione parziale (*modice*) della *sapientia*. *suspiravimus*: c'è chi l'interpreta come «sospirare per insoddisfazione» per un non pieno possesso (Henry 1938, p. 46), e chi come «aspirare con delizia» (Courcelle 1968², p. 224 nota 2). Solignac XIII 1962, p. 195 nota 2, l'intende come segno d'una «affettività ambivalente» che caratterizza necessariamente lo stato d'animo di colui che tende a Dio senza ancora possederlo». Mandouze 1954, p. 74 nota 1 pensa sì a un sospiro d'insoddisfazione, ma non per l'incompiutezza dell'estasi, bensì per la sua cessazione istantanea. Per Pépin 1951, p. 168, si tratta dell'«affettività ibrida del *suspirium* fatta nello stesso tempo di dolore e di voluttà». C'è da dire che, nella quasi totalità dei casi in cui compare nelle *Confessioni*, il verbo *suspirio* indica non un rammarico, ma la anelante volontà di conseguire qualcosa (solo in un caso – X, IV 5 – ha valore di rammarico per qualcosa di male accaduto); particolarmente affine a questo passo è quello di

XIII, XIII 14 ... *civitatem tuam. Illi enim suspirat sponsi amicus, habens iam spiritus primitias penes eum* («... la tua città. A lei anela sospirando l'amico dello sposo, che già ha collocato in lui le primizie dello spirito»). Sicché la «visione» – per la sua immediatezza e limitatezza – lascia margine a un desiderio ulteriore di conseguimento.

31. *primitias spiritus*: tratta da *Ep. Rom.* 8, 23, l'espressione ricorre anche a XII, XVI 23; XIII, XIII 14, ed è variamente spiegata. Pépin 1951, pp. 156-62, prende in esame quattro interpretazioni usuali: 1) «il primo dono dello Spirito (Santo)» (De Labriolle, Platz), sia nel senso di dono dato dallo Spirito sia di dono che coincide con lo Spirito; 2) «i primi prodotti dello spirito (umano)» (Von Raumer, Watts, Vega); 3) «il primo dono fatto allo spirito (umano)» (Butler); 4) «la parte superiore dello spirito (umano)» (Cayré, Henry, Pontet, Courcelle). Il confronto con le sopracitate ricorrenze nelle *Confessioni*, dove l'espressione sembra avere un senso e un contesto analoghi, esclude le interpretazioni 1 e 3 (Pépin 1951, pp. 164-70). Il confronto con l'uso di *primitiae* nella Sacra Scrittura, nel latino classico e cristiano, nell'uso agostiniano, indica che il termine ha sempre valore di precedenza temporale, non assiologica come vorrebbe l'interpretazione 4, che viene perciò esclusa a sua volta (Pépin 1951, pp. 170-7). Nell'uso agostiniano l'espressione *primitiae spiritus* è sempre collegata con la citazione paolina di *Ep. Rom.* 8, 23 e non può essere verosimilmente fatta discendere da una formula plotiniana (θεϊότερον τῆς ψυχῆς; Plotino, *Enn.* V 1, 3, 4-6), che per di più non ammette una tale traduzione latina (Pépin 1951, p. 196). In Agostino l'espressione paolina indica un'adesione a Dio per mezzo della fede (cfr. *de diversis quaestionibus LXXXIII, quaestio* 67, 6; *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos* 53), distinta – se non contrapposta – dalla visione diretta; indica l'offerta che l'uomo fa a Dio del proprio spirito (fede), in attesa di offrire anche l'adesione del proprio corpo (Pépin 1951, pp. 183-8). Sicché Pépin (1951, p. 201) propone di interpretare come «il nostro spirito, prima offerta». Successivamente Solignac XIV 1962, pp. 552-5, vi scorge «la rettitudine d'esercizio e d'intenzione dello spirito, facoltà più alta dell'essere umano», e l'aspetto di speranza e d'aspirazione di quell'atteggiamento (p. 554). Nelle *Confessioni* si avrebbe in più «un inizio incoativo dell'amore nella pre-gustazione della vita celeste»: sicché l'espressione significherebbe «lo spirito in quanto *teso ancora* verso Dio ma anche in quanto *già stabilito* in lui per l'effetto di questa stessa tendenza» (p. 555). Ma pare da accogliere l'interpretazione di Pépin, che, contrapponendo una visione corporea a una visione per fede, conserva, oltre agli aspetti di anticipazione e di imperfezione evidenziati da Solignac, anche quello di «sacrificio», a cui il termine *primitiae* allude nella Sacra Scrittura. Il riferimento alle *primitiae spiritus* indica insomma che, quando l'eccezionale visione diretta ha termine, resta ancora e solo quell'unione

(*religatas*) con Dio che lo spirito ottiene per fede, e non più per percezione corporea, la quale avverrà pienamente invece alla fine del tempo e della quale quindi la «visione» di Ostia è stata preannuncio e arra. Se così è intesa, l'espressione viene anche a indicare, indirettamente, che la «visione» di Ostia fu un'elevazione mistica e non solo intellettuale (Pépin 1951, p. 201). *remeavimus*: il ritorno non è più però una desolante caduta nella «regione della dissomiglianza», come avvenne a Milano (VII, XVII 23): ciò è dovuto, secondo Courcelle 1968², p. 224, alla compagnia di Monica e alla consapevolezza che ormai la fine della visione non dipende da un difetto di moralità. Ma ancor di più perché si è compresa l'affinità tra questa «visione» e quella della vita futura, alla quale pensa di arrivare con certezza la speranza del credente. Si noti poi che si tratta d'un ritorno al «dialogo», da cui era mossa questa esperienza (X 23, l. 7 *conloquebamur*) e che non era cessato nemmeno durante l'esperienza (X 24, l. 22 *loquendo*): cfr. Mandouze 1968, p. 697.

33. *Verbo tuo*: Solignac XIII 1962, p. 193, nota che il termine d'arrivo della visione fu il Verbo piuttosto che il Padre: perciò questa ascesa si connota come cristiana, distinguendosi dal procedimento plotiniano che aspira ad arrivare all'Uno.

25, 35. *Dicebamus ergo*: il discorso che segue corrisponde, a detta di Agostino, nella sua sostanza (cfr. X 26, l. 55 *Dicebam talia, etsi non isto modo*), all'effettivo dialogo svolto tra lui e la madre. Si tratta qui non della riflessione su un ideale di estasi vagheggiata, ma d'un commento all'ascesa appena fatta.

35-52. *Si cui... Domini tui?*: il lungo periodo esprime la differenza tra una percezione di Dio che avviene secondo la strada più usuale, grazie al rinvio dalle cose create al loro creatore (linguaggio delle cose che manifestano la natura di Dio), e una percezione di Dio che avviene per contatto diretto con la presenza di Dio, come fu quella appena raggiunta da Agostino e Monica (*sicut nunc... attingimus*). Questa seconda percezione, che si situa oltre la «parola» degli enti, se permanesse costante e soppiantasse l'altra, indiretta, darebbe luogo alla condizione escatologica della vita beata. Con questa affermazione Agostino ribadisce il valore di apprensione diretta della sua esperienza di Ostia e la possibilità – ma non più solo per il sapiente intellettuale, data la presenza di Monica – di conseguirla con un processo spirituale, in un «atto di intelligenza» (*rapida cogitatione... momentum intellegentiae*). Sul tema del silenzio, cfr. V. Capánaga, *El silencio interior en la visión agustiniana de Ostia*, «Augustinus» IX 1964, pp. 211-29, 245-9.

35. *tumultus carnis*: cfr. Plotino, *Enn.* V 1, 2, 15; Henry 1938, p. 20.

35-6. *seilant phantasiae*: cfr. Plotino, *Enn.* V 1, 2, 13; Henry 1938,

p. 19. Il termine *phantasia* indica anche qui una rappresentazione, che l'immaginazione forma a partire da una sensazione precedente, depositata nella memoria (a differenza di *phantasma*, che indica una costruzione immaginaria, priva di riscontri nella realtà): cfr. J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le Zétème de Porphyre «Sur l'union de l'âme et du corps»*, «Revue des Études Anciennes» LXVI 1964, p. 102. *terrae... poli*: cfr. Plotino, *Enn.* V 1, 2, 12-4: Henry 1938, p. 19 sg.

37. *anima sileat*: a differenza che in Plotino, la purgazione dell'anima avviene in Agostino dopo quella dei corpi: cfr. Mandouze 1954, p. 75 sg. nota 6. <

37-8. *sileant somnia... revelationes*: cfr. Plotino, *Enn.* V 1, 2, 13-4: Henry 1938, p. 20. De Margerie 1981, p. 150* sg., ritiene che qui si alluda – più che al silenzio plotiniano – al silenzio della morte, necessaria per sentire direttamente Dio e attingere l'ineffabile, e che si prosegua anche qui il motivo della ricerca della *futura vita aeterna sanctorum*. Ma più verosimilmente – a mio avviso – si fa qui l'ipotesi di quella rivelazione di Dio, che non è più affidata al mondo sensibile – già travalicato –, ma alle rivelazioni per *somnia* (come quello di Monica a III, XI 19-20) e di altro tipo immaginario soggettivo, nelle quali l'uomo avverte una parola misteriosa di Dio a sé rivolta.

40-1. *non ipsa nos... in aeternum*: traduzione in linguaggio biblico d'un motivo di Plotino (*Enn.* I 6, 7, 22-3): cfr. Henry 1938, p. 21.

44-5. *per linguam... similitudinis*: secondo Mandouze 1954, p. 77 nota 1, è qui abbozzato un itinerario di salvezza di tipo biblico: la *lingua carnis* indica la condizione di peccato; la *vox angeli* indica la promessa fatta ad Abramo (*Gen.* 22, 15-8); il *sonitus nubis* indica la trasmissione della Legge (*Ex.* 19, 9); l'*aenigma similitudinis* esprime la nozione paolina della fede, costruita sulla fusione di 2 *Ep. Cor.* 3, 18 e 1 *Ep. Cor.* 13, 12. A noi pare però che sia difficile vedere un cammino così organico, perché le *nubes* sono identificate, in *Conf.* XIII, XV 18 – e ancora in *En. ps.* XXXV 8 e LVI 17 – genericamente con i *praedicatores verbi*; e a *Conf.* XIII, XV 18 compare l'espressione in *aenigmatum nubium*. Sembra più verosimile pensare che in questa serie siano elencate le diverse modalità che la parola di Dio ha assunto nel rivelarsi: la parola del Verbo fatto carne; la parola d'un suo inviato (*angelus*); la parola velata dalla nube (come nell'incontro con Mosè, nel battesimo di Gesù o più in generale nella parola dei *praedicatores*, dei profeti); la somiglianza misteriosa che l'uomo scopre nella sua stessa struttura, che, fatta a immagine e somiglianza di Dio, esprime in qualche modo la natura divina (cfr. XIII, XVII 21: l'anima «ha in sé il seme per via di somiglianza»; XIII, XXII 32: l'uomo, perché fatto a immagine e somiglianza, «riconosce da sé quale sia la tua volontà... e tu gli insegni a vedere la Trinità dell'unità o l'unità della Trinità, dato che ne è capace»). Se si vuole vedere un ordine, in questa <

serie, esso è quello che va da una rivelazione più esterna a una più intima.

46-7. *extendimus nos*: il verbo esprime una posizione «attiva»: a XII, XVI 23 c'è una situazione espressa con terminologia simile. *rapida cogitatione*: è una ripresa dell'*ictu cordis* di X 24, come pure la successiva espressione *momentum intelligentiae*.

48-9. *aliae visiones*: *aliae* insinua che anche quella di Ostia deve essere intesa come una «visione».

52-4. *Et istud... immutabimur?*: si ribadisce la possibilità di diretto conseguimento del divino, ma comincia a venir meno l'illusione, che ancora permaneva viva a Cassiciacum, che esso possa essere una condizione stabile dell'uomo, la quale coinciderebbe con la condizione escatologica dell'uomo risorto. La «visione di Ostia» appare un momento straordinario di anticipazione, non una condizione stabile, come pretendevano i filosofi. *non omnes*: secondo Mandouze 1954, p. 79 nota 1, va inteso come *non omnino* («non del tutto»): così la conclusione della visione è più plausibile che non introducendo una divisione tra buoni e malvagi. La «visione d'Ostia», come qualsiasi altra diretta contemplazione terrena, assume il senso d'una «pregustazione», solo quantitativamente diversa, della visione beatifica: cfr. Pépin 1951, p. 200.

26, 55. *Dicebam*: dalla prima persona plurale di X 25 (l. 35 *Dicebamur*) si slitta alla prima singolare; ma subito dopo ricompare *loquermur*, e poi di nuovo *ait illa*. Se ne può dedurre che il discorso di X 25 appartiene, nella sua struttura formale, ad Agostino, ma che Monica ne è in qualche misura coautrice, perché lo condivide intimamente e lo produce ella stessa con un medesimo sentire. La frase introdotta da *ait illa*, per il suo valore individuante, appartiene solo a Monica. *etsi non... verbis*: Agostino vuole premunirsi contro l'imprecisione del suo linguaggio e sottolinea la distanza tra altezza dell'esperienza raggiunta e povertà del linguaggio che l'esprime: cfr. Mandouze 1954, p. 79 sg. nota 1.

56. *tu scis*: sulla citazione, che diventa una formula agostiniana, cfr. II 4 (e nota a II 4, 38); Knauer 1955, pp. 76-9.

62-3. *Cumulatus*: indica il superamento della categoria di *christianus catholicus* (cristiano comune) in quella di *servus Dei*: cfr. Mandouze 1968, p. 204 nota 1.

63-4. *contempta... terrena*: accettando la decisione del figlio di abbandonare la carriera, Monica «rompeva con un'ambizione familiare della quale ella era stata, da un quarto di secolo, l'agente risoluta ed efficace»: C. Lepellet, «*Spes saeculi. Le milieu social d'Augustin et ses ambitions séculières avant sa conversion*», in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* I, Roma 1987, p. 116. Cfr. anche VIII, VII 18 e nota a VIII, VII 18,

29. *servum eius*: l'espressione *servi Dei*, che in Agostino è usata anche per indicare i cristiani in quanto tali – cfr. VIII, XII 30; IX, II 4; XIII 37 –, ha già nelle *Confessioni* altri due significati progressivi: quello di indicare – come qui – un gruppo di cristiani che, pur non essendo inserito in una regola monastica precisa, vive in maniera esemplare la vita di perfezione (*contempta felicitate terrena*); e quello che sarà codificato nel monachesimo, di cui tracce si avvertono nelle *Confessioni*, soprattutto nell'espressione *servire tibi* (cfr. VIII, VI 15): cfr. Chr. Mohrmann, «La langue de saint Benoît», ora in *Études sur le latin des chrétiens* II, Roma 1961 (Storia e Letteratura 87), p. 337; L.J. Van Der Lof, *The threefold Meaning of servi Dei in the Writings of saint Augustin*, «AugStud» XII 1981, pp. 45-57.

XI 27, 1. *non satis recolo*: solita attestazione di onestà storica da parte di Agostino, ribadita dalla successiva distinzione tra *sententia* e *verbis*.

5-6. *fratrem*: Navigio (cfr. *de beata vita* I, 6; *de ordine* I 2, 5; Mandouze 1982, p. 772).

13. *cura*: Agostino scriverà verso il 424-425 un *de cura pro mortuis gerenda*.

28, 20. *gratias... recolens*: si ha qui una *confessio* interna al momento «narrato».

30-1. «*Iam quid... facio?*»: cfr. X 26.

37. *Nihil... Deo*: si tratta di convergenza di citazione biblica (*Act. Ap. 17*, 27: come a II, II 3; IV, XII 18) e di Plotino (*Enn.* V 1, 3, 19): cfr. Courcelle 1968², p. 132 e nota 3. Anche Seneca ha uguale concetto, ma espresso diversamente: *Ep. 41*, 1 *Prope est a te deus, tecum est* («Dio è presso di te, è con te»). In Agostino però il concetto assume forse una sua originalità: si tratterebbe del ripudio d'una credenza, tipica di certo cristianesimo africano – cfr. V. Saxer, *Mort et culte des morts à partir de l'archéologie et de la liturgie d'Afrique dans l'oeuvre de saint Augustin*, «Augustinianum» XVIII 1978, pp. 223-8 –, che riteneva che la collocazione dei corpi dei defunti (sepoltura vicina a corpi di martiri o altro) avesse incidenza sulla loro sorte eterna.

39-40. *quinquagesimo et sexto*: da questa indicazione e dalla successiva (*tricensimo et tertio*) si deduce la data di nascita di Monica al 331 e la sua morte anteriore al 13 novembre (giorno natale di Agostino) del 387.

XII 29, 1. *praecordia*: cfr. VIII, I 1 e nota a VIII, I 1, 7.

2. *maestitudo*: termine arcaico (Accio, Plauto) usato da Agostino (e dai cristiani) non per vezzo arcaizzante, ma per ampliare il proprio materiale lessicale: cfr. Balmus 1930, p. 70 sg.

4. *luctamine*: comincia qui la descrizione particolareggiata della reazione di Agostino alla morte della madre, e soprattutto della sua incapacità di dare sfogo al dolore col pianto. Sembra che Agostino cerchi di interpretare il ruolo di chi controlla il dolore, che la filosofia antica imponeva al «sapiente» e che la speranza cristiana rinforzava (1 Ep. *Thess.* 4, 13).

7-8. *iuvenerali*: si contrappone a *puerili*, stabilendo così una differenza tra razionalità e passionalità: cfr. S. Kato 1987, p. 151 sg.

9. *funus illud*: è una morte «cristiana», alla quale mal convengono il lutto e il pianto.

12. *nec omnino moriebatur*: riecheggia Orazio, *Carm.* III 30, 6 (*non omnis moriar*: «non morirò completamente»), ma la causa della sopravvivenza sono qui la vita virtuosa e le ragioni della «fede».

30, 15-6. *ex consuetudine... dirupta*: una, per certi versi simile, riflessione sul dolore, la cui causa è ravvisata nella perdita di un *bonum* a cui ci eravamo assuefatti, si trova anche in Gregorio di Nissa, *de mortuis* (pp. 46-51 Heil), non a caso anch'egli imbevuto di dottrina (neo)platonica.

17-8. *interblandiens*: *hapax legomenon*. *pium*: da quanto segue pare di dover intendere l'appellativo nel senso, usuale nel mondo antico, del rispetto verso i genitori (*pietas erga parentes*). Fonte di consolazione per il sopravvissuto è la consapevolezza di aver espletato tutti i propri doveri nei confronti del defunto.

21. *qui fecisti nos*: il riferimento all'opera divina della creazione, più diffusamente presente a XII 32 col richiamo di due strofe dell'inno ambrosiano *Deus, creator omnium*, era comparso in un altro momento di dolore: IV, X 15 e *Sant'Agostino, Confessioni* II, Milano 1993, pp. 176-7, nota a IV, X 15, 15-6.

22. *servitus*: cfr. IX 22.

23-4. *dilaniabatur*: analogo senso di «lacerazione» Agostino aveva avvertito in occasione della morte dell'amico adolescente (IV, VI 11: *dilaniatur*; cfr. *Sant'Agostino, Confessioni* II, Milano 1993, pp. 171-2, nota a IV, VI 11, 3). Ma là aveva avuto subito il conforto del pianto (IV, IV 9), di cui aveva analizzato le misteriose vene di dolcezza (IV, V 10).

31, 27. *Misericordiam... Domine*: cfr. *En. ps.* C 1. Dopo la lode a Dio misericordioso e giusto, l'autore del Salmo dichiara – nella versione latina fatta sui Settanta – di aver camminato nell'innocenza: cfr. Pellegrino 1956, p. 128. Il rapporto tra misericordia e giudizio in Dio torna spesso in Agostino: qui i due atteggiamenti sono equiparati, ma altrove (cfr. XIII 35) è invocata una sovrabbondanza di misericordia a vincere la giustizia del giudizio, che sarebbe sfavorevole all'uomo.

32. *disputabam*: Agostino s'intratteneva con gli amici in dialogo sul tema filosofico-teologico della morte e della resurrezione. <

35-9. *incredulam... constringebam... premerem*: l'assenza di manifestazioni di pianto pare dovuta a uno sforzo della volontà di Agostino, che crede che così debba comportarsi un «sapiente», per di più cristiano.

41. *necesse est*: sembra un'annotazione di Agostino «narrante», che solo ora riconosce la necessità naturale del lutto per la morte d'una persona cara, mentre prima condivideva una forma di apatia, che gli era suggerita dalla filosofia (cfr. XII 33). La presenza del termine *ordo* indica che si tratta di condizione legata alla specifica posizione dell'essere umano nei suoi rapporti interpersonali e con Dio (cfr. I, VII 12 e *Sant'Agostino, Confessioni* I, Milano 1992, p. 145, nota a I, VII 12, 38-40). <

41-2. *alio dolore... dolorem meum*: figura etimologica con impiego di accusativo e di ablativo strumentale dello stesso radicale del verbo: Balmus 1930, p. 221 sg. *duplici tristitia*: questo «doppio dolore» è diverso dal doppio dolore usuale nelle *Confessioni* prima della conversione, quando esso esprimeva il dolore che l'Agostino «narrante» nutrive verso un dolore assurdo dell'Agostino «narrato». Quel doppio dolore è una delle cause della struggente bellezza poetica delle *Confessioni*: cfr. L.F. Pizzolato, *Le fondazioni dello stile delle «Confessioni» di sant'Agostino*, Milano 1972, p. 36 sg. Qui – essendo Agostino ormai «convertito» – i due dolori sono entrambi interni al tempo «narrato», sicché il doppio dolore indica il dolore naturale di allora e il dolore di Agostino di allora per la sua incapacità a superarlo.

32, 44-6. *offerretur... solet*: usanza romana era, evidentemente, quella di celebrare la liturgia eucaristica in prossimità del sepolcro, alla presenza del cadavere, mentre l'uso africano era di celebrare l'eucaristia dopo la sepoltura: cfr. Saxer 1980, p. 151 sg. *sepulchrum*: sulla tomba di Monica fu posta – tra la fine del IV e la prima metà del V secolo – un'epigrafe, composta da un Bassus, identificabile probabilmente con Anicius Aucherius Bassus, console nel 431, o col padre di questi, console nel 408, o col nonno, prefetto dell'Urbe nel 382-383 (sulle ipotesi di identificazione cfr. W. Wischmeyer, *Zur Epitaph der Monica*, «Römische Quartalschrift» LXX 1975, pp. 35-8). Trascritta in parecchi mss. (a partire dall'VIII secolo) e pubblicata nel XVII secolo, fu parzialmente scoperta nel 1945: cfr. V. Grumel, *Découverte à Ostie d'une inscription relative à sainte Monique*, «Revue des Études Latines» XXIV 1946, p. 70 sg.; Solignac XIV 1962, p. 555 sg. <

50-1. *consuetudinis vinculum*: anche l'affetto prodotto dal vincolo di parentela è segno della forza invincibile della consuetudine.

53-4. *quia Graeci... ex animo*: si ricorre a una vulgata etimologia <

greca (βαλάνιον, «bagno», da βάλλω ἀνίαν, «cacciare l'affanno») per avvalorare la credenza della forza lenitiva del bagno: cfr. Isidoro di Siviglia, *Origines* XV 2, 40. Sulle etimologie in Agostino, cfr. V. Pisani, *S. Agostino etimologo*, «Paideia» VII 1952, p. 212.

56. *exudavit*: si ricordi che il bagno per gli antichi era soprattutto bagno di sudore: cfr. F. Di Capua, «Vita Agostiniana» XVI 1953, pp. 9-12.

59-68. *veridicos versus... anxios*: come a IV, X 15, sovviene ad Agostino il ricordo dell'inno di Ambrogio, *Deus, creator omnium*, che attribuisce a Dio la cura del dolore umano, attraverso il riposo fisico (*noctem sopora gratia*) e la restituzione di occasioni di vita (*reddat laboris usui*). Sull'innografia ambrosiana e sulla sua suggestione in Agostino cfr. IX, VI 14-VII 15. La presenza del *Deus creator omnium* in Agostino è attestata anche a X, XXXIV 52; XI, XXVII 35; *de beata vita* 4, 35; *de musica* VI 2, 2; 9, 23: cfr. M.M. Beyenka, *St. Augustine and the Hymns of St. Ambrose*, «American Benedictine Review» VIII 1957, p. 128.

33, 75-6. *non cuiusquam... meum*: come a II 4, Agostino si giustifica di fronte a un ipotetico, severo assertore dell'impassibilità di fronte al dolore: per O. Tescari, *Echi di Seneca nel pensiero cristiano e viceversa*, «Unitas» II 1947, p. 175 sg., potrebbe trattarsi di Seneca, *Ep.* 63, I. 14; 74, 30; per Testard 1987, p. 160 e nota 65, di Plinio il giovane, *Ep.* V 16, 10. Il cristiano però non disprezza la forza dell'affettività, che è legata alla natura creata (cfr. *Serm.* CLXXII 3; Ch. Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937, p. 130 sgg.), e predilige la posizione della μετριοπάθεια, della scuola accademica, equidistante dall'ἀναγκασία («assenza di cordoglio») e dall'ἀμετρία («smodatezza» di cordoglio): cfr. Gregorio di Nazianzo, *Orationes* VII 1 (PG XXXV col. 757A); *Epistulae* CLXV 2 (Gallay II, p. 55); L.F. Pizzolato, *La «consolatio» cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e tematiche*, «Civiltà Classica e Cristiana» VI 1985, pp. 441-74. Ma un parallelo, istituito da Courcelle 1963, p. 615 sg., tra questo passo e Possidio, *Vita Augustini* 4, 2, mostra che qui si trattava di qualche persona che poteva allora criticare Agostino, *ut ipse nobis rettulit* («come egli stesso riferì a noi»): e ciò indebolirebbe il riferimento a una fonte «classica». In ogni caso, Agostino sottolinea che la *confessio* ha come destinatario Dio e non l'uomo che può deridere (motivo che torna esplicitamente qui, I. 80): sulla paura dell'*inrisio* e sul suo superamento da parte di Agostino, cfr. I, VI 7 e *Sant'Agostino, Confessioni* I, Milano 1992, p. 140, nota a I, VI 7, 3; V, II 2.

76-7. *confiteor... litteris*: l'espressione «mostra Agostino consapevole del fatto che rivolgendosi direttamente a Dio, si indirizza indirettamente agli uomini; proprio perciò egli ha composto il libro delle sue *Confessioni*»: Siniscalco 1985, p. 97 nota 41.

XIII 34, 2. poterat redargui: Agostino non esclude che potesse esserci una colpevolezza nell'indulgere a un dolore, anche così comprensibile.

3. *aliud... genus:* il pianto per il defunto che più si addice al cristiano è quello di suffragio per i peccati che il defunto può avere commesso, in quanto discendente da Adamo (cfr. VIII, IX 21) e partecipe della sua debolezza.

8. *ex quo:* a II 4 Agostino poteva non curarsi eccessivamente dei suoi precedenti peccati, perché commessi prima del battesimo (che rimette anche tutti i peccati «attuali»), si preoccupa invece dei peccati di Monica commessi dopo il battesimo. Il cristianesimo antico conobbe anche posizioni assai rigide (come quelle dei novaziani, a proposito dei quali cfr. il *de paenitentia* di Ambrogio) a proposito della remissibilità dei peccati postbattesimali.

11-3. *et vae... te locum:* il problema della remissibilità dei peccati è risolto introducendo, da una parte, l'impossibilità per l'uomo di esserne immune e, dall'altra, la realtà della misericordia di Dio.

13-5. *Quisquis autem... munera tua?:* questa considerazione sta alla base della categoria della *confessio* (*laudis*), che contesta alla radice il valore celebrativo della biografia pagana. Si ricordi che qui si sta concludendo la biografia (cristiana) di Monica. L'affermazione diventerà una formula che Agostino ripeterà spesso più tardi e che sarà mutuata dal Concilio di Trento nel 1547: cfr. H. Chadwick, *Augustine*, Oxford-New York 1986, p. 107.

15-6. *et qui gloriatur... gloriatur:* cfr. *de praedestinatione sanctorum* 14, 26.

35, 23-4. dimitte... Dimitte... dimitte: bell'esempio di anafora. *per tot annos:* evidentemente Monica era stata battezzata in giovane età: cfr. VIII 17.

25-6. *Superexultet... iudicio:* la citazione esprime la tematica, cara ad Agostino, della contrapposizione tra misericordia di Dio e suo giudizio (cfr. I, v 6; *En. ps.* CXLIII 8).

27-9. *Quod ut... misericors fueris:* la stessa misericordia umana è dono della misericordia divina, sicché ogni merito dell'uomo è ultimamente «dono» di Dio, come era stato detto a XIII 34.

36, 30-1. voluntaria oris mei: l'espressione salmica è interpretata come «sacrificio di lode» a *En. ps.* CXVIII 108, 4.

33. *condiri aromatis:* il verbo è usato per la cura dei cadaveri (cfr. Cicerone, *Tusc.* I 108; Tacito, *Ann.* XVI 6, 7). L'espressione agostiniana però sembra risalire a *Gen. (Vulg.)* 50, 2. *Aromatis* come ablativo plurale da *aroma* è ben documentato: cfr., p. es., Columella, *de re rustica* XII 25, 4; Apuleio, *Met.* III 17, XI 16.

36. *nullius diei... servierat*: indica l'assiduità quotidiana di Monica alla preghiera e alla liturgia eucaristica.

42. *sacramentum*: in senso stretto, il termine indica (come qui, del resto) il porsi di Dio, in quanto operatore di grazia, distinto da *mysterium* (che spesso però è usato come sinonimo), che indica il porsi di Dio in quanto si lascia raggiungere con difficoltà dall'intelletto dell'uomo: altrimenti detto, il *sacramentum* è il significante o anche il rito, *mysterium* è il significato o il senso profondo: cfr. Chr. Mohrmann, «Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens», in *Études sur le latin des chrétiens* I, Roma 1958 (Storia e Letteratura 65), pp. 233-44; B. Botte, *Ambroise de Milan, Des Sacrements. Des Mystères*, Paris 1961, (SCH XXVbis), p. 156 nota 2; R. Johanny, *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*, Paris 1968, p. 87 sg.

44. *nec vi... draco*: il leone rappresenta l'ira aperta e il drago < l'insidia occulta: cfr. in *Iohannis evangelium tractatus* 10, 1; *En. ps.* XC, II 9. Siccome Agostino crede che la madre abbia meritato la salvezza, non resta che interpretare – contro J. Ntedika, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris 1966, p. 26 sg. – queste insidie come la volontà del leone e del drago di prolungare, impedendo ai fedeli di soccorrere Monica con preghiere di suffragio, le pene transitorie di Monica nella situazione interinale tra la morte e la resurrezione del corpo (situazione che Agostino aveva già prospettato nel 395 in *En. ps.* XXXVII 3): cfr. De Margerie 1981, p. 158* sg.

44-7. *neque enim... reddidit*: di fronte al tribunale di Dio l'uomo non può vantare una propria, superba innocenza: l'unica difesa è il ricorso e l'affidamento alla misericordia di Dio.

37, 48-9. *ante quem... nupta est*: caratteristica della «vedova» eletta, *unius viri uxor*, «sposa di un solo marito», di 1 *Ep. Tim.* 5, 9, come a IX 22.

50-3. *inspira... altare tuum*: la funzione ministeriale (*quibus... servio*) di Agostino, che si esplica nella predicazione e nell'opera scritta, gli torna utile per invocare dai destinatari (in particolare dai lettori delle *Confessioni*) suffragi per l'anima della madre e del padre.

53. *Monnicae*: per l'unica volta in tutte le opere di Agostino, < compare qui il nome della madre, accostato a quello del marito (già apparso a IX 19), quasi come in un *memento* della celebrazione eucaristica. Sull'etimologia del nome, ha dato una plausibile spiegazione F. Vattioni, *L'etimologia di Monica*, «Augustinianum» XXII 1982, p. 583 sg., vedendolo come forma abbreviata di *Ammonica*, nome che rinvia al dio Amon.

56-8. *parentum... fratrum... civium*: tre termini che caratterizzano < la diversa posizione di Monica e Patrizio nei confronti di Agostino:

genitori nel tempo della storia; fratelli rispetto a Dio nella Chiesa; concittadini nell'*eschaton*.

59. *peregrinatio... reditum*: il tema della *peregrinatio* conclude la prima parte autobiografica delle *Confessioni*: cfr. Knauer 1957, p. 234. Il motivo dell'uscita e del ritorno alla patria accomuna neoplatonismo e cristianesimo; qui esso è espresso secondo la terminologia cristiana per cui la patria è l'*aeterna Ierusalem*.

59-60. *quod a me... extremum*: richiesta di essere suffragata all'altare di Dio: cfr. XI 27; XIII 36.

60. *uberius*: secondo Knauer 1955, p. 153 e nota 2, si raccorda all'*uberius* di VIII, XII 30, stabilendo un ulteriore legame tra questi due libri.

61. *per confessiones*: già qui, non solo agli inizi del libro X (come sembra suggerire Solignac XIII 1962, p. 46), Agostino fa riferimento a «lettori e uditori» delle *Confessioni*. Accenni espliciti a una precisa opera letteraria, che Agostino immaginava potesse avere ampia diffusione, compaiono qui e prima (II, VII 15; V, X 20; IX, XII 33). Che la *confessio* possa essere foriera di intercessione presso i fratelli che la leggono è motivo che marca il significato ecclesiale delle *Confessioni* e che collega il finale di questo libro IX con l'inizio del libro X (X, III 3-IV 6), secondo l'usanza di Agostino di connettere i libri tra di loro.

INDICE

TESTO E TRADUZIONE

- 3 *Conspectus siglorum*
- 7 Libro VII
- 57 Libro VIII
- 107 Libro IX

COMMENTO

- 161 *Abbreviazioni e sigle*
- 163 *Libro VII*
- 229 *Libro VIII*
- 293 *Libro IX*

«Scrittori greci e latini»

Con questa collana, la Fondazione Lorenzo Valla e l'editore Mondadori intendono fornire al pubblico italiano – quello degli studiosi e quello, più vasto, dei semplici lettori colti – l'autorevole raccolta di classici che esso non ha mai posseduto. Da un lato, si desidera pubblicare dei libri che entrino stabilmente a far parte della biblioteca di ogni studioso, come fondamentali opere di consultazione: testi e commenti, che raccolgano tutta la tradizione degli studi filologici e storici e che offrano interpretazioni nuove, attraverso le quali debba passare la strada della scienza. Ma, al tempo stesso, ognuno di questi libri potrà restare tra le mani di tutti coloro che non conoscono o conoscono poco il greco e il latino; di tutti coloro che leggono Eraclito e Virgilio, Gerolamo e Procopio mossi da uno slancio della fantasia e dell'intelligenza, o da un bisogno di apprendere non sorretto da una preparazione scientifica; e che quindi debbono venire soccorsi nel loro rapporto con un testo antico.

Il programma della collana comprende testi di ogni specie: poetici e storici, filosofici e religiosi, teatrali e scientifici, narrazioni e viaggi: libri che sono il simbolo stesso della classicità, come l'*Odissea* e l'*Eneide*, e libri mai tradotti in italiano, ignoti al pubblico colto, o inediti. L'arco storico della raccolta è vastissimo: dai documenti micenei fino alle ultime testimonianze della grecità pagana, dalla letteratura latina arcaica a Boezio: capolavori della patristica greca e latina, vite dei santi, libri storici del primo e tardo Medioevo latino, e quella letteratura bizantina di cui il pubblico italiano ignora la ricchezza.

Ogni volume della collana comprende: un'introduzione; una bibliografia; il testo originale, accompagnato da un apparato critico; la traduzione italiana; un commento, che chiarisce tutti gli elementi (d'ordine storico e filologico, archeologico e religioso, filosofico e simbolico, linguistico e stilistico) necessari alla comprensione e all'interpretazione del testo; indici e sussidi.

I curatori sono scelti tra i maggiori studiosi dell'antichità classica e cristiana, della civiltà bizantina e del Medioevo latino, oggi attivi in ogni paese. Vengono pubblicati in media quattro volumi ogni anno.

VOLUMI PUBBLICATI

Omero, Odissea

vol. I: LIBRI I-IV, a cura di Stephanie West;

vol. II: LIBRI V-VIII, a cura di J.B. Hainsworth;

vol. III: LIBRI IX-XII, a cura di Alfred Heubeck;

vol. IV: LIBRI XIII-XVI, a cura di Arie Hoekstra;

vol. V: LIBRI XVII-XX, a cura di Joseph Russo;

vol. VI: LIBRI XXI-XXIV, a cura di M. Fernández-Galiano e A. Heubeck.

Traduzione di G.A. Privitera.

Inni omerici

a cura di Filippo Càssola.

Eraclito, I frammenti e le testimonianze

a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra.

Pindaro, Le Odi

5 volumi

vol. IV: ISTMICHE, a cura di G.A. Privitera.

Empedocle, Poema fisico e lustrale

a cura di Carlo Gallavotti.

Erodoto, *Le Storie*

9 volumi

vol. I: LIBRO I: LA LIDIA E LA PERSIA

a cura di David Asheri, traduzione di Virginio Antelami;

vol. II: LIBRO II: L'EGITTO

a cura di Alan B. Lloyd, traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. III: LIBRO III: LA PERSIA

a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. IV: LIBRO IV: LA SCIZIA E LA LIBIA

a cura di Aldo Corcella e Silvio M. Medaglia,
traduzione di Augusto Fraschetti;

vol. VIII: LIBRO VIII: LA BATTAGLIA DI SALAMINA

a cura di Agostino Masaracchia;

vol. IX: LIBRO IX: LA SCONFITTA DEI PERSIANI

a cura di Agostino Masaracchia.

Aristofane, *Gli Uccelli*

a cura di Giuseppe Zanetto, introduzione e traduzione di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Rane*

a cura di Dario Del Corno.

Aristofane, *Le Donne all'assemblea*

a cura di Massimo Vetta, traduzione di Dario Del Corno.

Aristotele, *Dell'arte poetica*

a cura di Carlo Gallavotti.

Catullo, *Le poesie*

a cura di Francesco Della Corte.

Virgilio, *Eneide*

a cura di Ettore Paratore, traduzione di Luca Canali.

vol. I: LIBRI I-II

vol. II: LIBRI III-IV

vol. III: LIBRI V-VI

vol. IV: LIBRI VII-VIII

vol. V: LIBRI IX-X

vol. VI: LIBRI XI-XII.

Tibullo, *Le elegie*

a cura di Francesco Della Corte.

Ovidio, *L'arte di amare*

a cura di Emilio Pianezzola, con la collaborazione di Gianluigi Baldo e Lucio Cristante.

Flavio Giuseppe, *La Guerra giudaica*

a cura di Giovanni Vitucci.

Con un'appendice sulla traduzione in russo antico a cura di Natalino Radovich.
2 volumi.

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*

a cura di Carmine Ampolo e Mario Manfredini.

Plutarco, *Le vite di Licurgo e di Numa*

a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Temistocle e di Camillo*

a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Cimone e di Lucullo*

a cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *Le vite di Arato e di Artaserse*

a cura di Mario Manfredini, Domenica Paola Orsi e Virginio Antelami.

Plutarco, *Le vite di Nicia e di Crasso*

a cura di Maria Gabriella Angeli Bertinelli, Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Plutarco, *La vita di Solone*

a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli.

Anonimo, *Origine del popolo romano*

a cura di Giovanni D'Anna, corredo iconografico a cura di Carlo Gasparri.

Il Cristo

vol. I: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DAL I AL IV SECOLO

a cura di Antonio Orbe e Manlio Simonetti;

vol. II: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA GRECA

DAL IV AL VII SECOLO, a cura di Manlio Simonetti;

vol. III: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA

DA AGOSTINO AD ANSELMO DI CANTERBURY, a cura di Claudio Leonardi;

vol. IV: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI IN LINGUA LATINA
DA ABELARDO A SAN BERNARDO, a cura di Claudio Leonardi;

vol. V: TESTI TEOLOGICI E SPIRITUALI DA RICCARDO DI SAN VITTORE
A SANTA CATERINA DA SIENA, a cura di Claudio Leonardi.

Atti e Passioni dei Martiri

a cura di A.A.R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán,
M.M. van Assendelft; traduzioni di Gioacchino Chiarini, G.A.A. Kortekaas,
Giuliana Lanata, Silvia Ronchey.

Testi gnostici in lingua greca e latina

a cura di Manlio Simonetti.

Pausania, Guida della Grecia

8 volumi, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.

Testo, traduzione e commento di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi,
D. Musti, S. Settis, M. Torelli.

vol. I: LIBRO I: L'ATTICA
a cura di Domenico Musti e Luigi Beschi;

vol. II: LIBRO II: LA CORINZIA E L'ARGOLIDE
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. III: LIBRO III: LA LACONIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli;

vol. IV: LIBRO IV: LA MESSENNIA
a cura di Domenico Musti e Mario Torelli.

Claudio Tolomeo, Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)

a cura di Simonetta Feraboli.

Giuliano Imperatore, Alla Madre degli dei (e altri discorsi)

introduzione di Jacques Fontaine, testo critico a cura di Carlo Prato,
traduzione e commento di Arnaldo Marcone.

Anonimo, Le cose della guerra

a cura di Andrea Giardina.

Basilio di Cesarea, Sulla Genesi

a cura di Mario Naldini.

Gregorio di Nissa, La vita di Mosè

a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*

a cura di Manlio Simonetti.

Sant'Agostino, *Confessioni*

testo criticamente riveduto a cura di Manlio Simonetti, traduzione di Gioacchino Chiarini. 5 volumi

vol. I: LIBRI I-III, a cura di Jacques Fontaine, José Guirau, Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. II: LIBRI IV-VI, a cura di Patrice Cambronne, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco;

vol. III: LIBRI VII-IX, a cura di Goulven Madec, Luigi F. Pizzolato.

Orosio, *Le Storie contro i pagani*

a cura di Adolf Lippold, traduzioni di Aldo Bartalucci e Gioacchino Chiarini. 2 volumi.

Vite dei Santi dal III al VI secolo

sotto la direzione di Christine Mohrmann

Vita di Antonio

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Pietro Citati e Salvatore Lilla;

Palladio, La Storia Lausiaca

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, traduzione di Marino Barchiesi;

Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen, traduzioni di Luca Canali e Carlo Carena;

Vita di Martino, Vita di Ilarione,

In memoria di Paola

introduzione di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di A.A.R. Bastiaensen e J.W. Smit, traduzioni di Luca Canali e Claudio Moreschini.

Paolo Diacono, Storia dei Longobardi

a cura di Lidia Capo.

Giovanni Scoto, Omelia sul Prologo di Giovanni

a cura di Marta Cristiani.

Rodolfo il Glabro, Cronache dell'anno Mille

a cura di Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi.

Michele Psello, *Imperatori di Bisanzio*
(*Cronografia*)

a cura di Salvatore Impellizzeri, Ugo Criscuolo, Silvia Ronchey;
introduzione di Dario Del Corno. 2 volumi.

La caduta di Costantinopoli

testi greci, latini, italiani, francesi, slavi..., a cura di Agostino Pertusi.

vol. I: LE TESTIMONIANZE DEI CONTEMPORANEI

vol. II: L'ECO NEL MONDO.

Lorenzo Valla, *L'arte della grammatica*

a cura di Paola Casciano.

*Questo volume è stato impresso
nel mese di aprile dell'anno 1994
presso la Arnoldo Mondadori Editore S.p.A.
Stabilimento di Verona
Stampato in Italia - Printed in Italy*

ISBN 88-04-37878-6



9 788804 378785